·:·SFÂNTUL ISAAC SIRUL·:·

+

SFÂNTUL ISAAC SIRUL

+

CUVINTE ASCETICE

VOLUMUL 1

CUVINTELE I-XXX

EDIȚIE BILINGVĂ



+ CUVINTE ASCETICE +

SFÂNTUL ISAAC SIRUL

CUVINTE ASCETICE



ΑΒΒΑ ΙΣΑΑΚ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ

ΛΟΓΟΙ ΑΣΚΗΤΙΚΟΙ

Cuvintele I - XXX

EDIŢIE BILINGVĂ

TEXT CRITIC GREC STABILIT DE

MARCEL PIRARD

Université de Louvain



INTRODUCERE, TRADUCERE, NOTE ŞI COMENTARII

IEROMONAH AGAPIE CORBU



Editura *Sfântul Nectarie* și traducătorul mulțumesc
PREACUVIOSULUI PĂRINTE NATANAIL
Egumenul Sfintei Mănăstiri Iviron
din Sfântul Munte Athos
pentru permisiunea și binecuvântarea
editării textului critic grecesc.



Lector și corector: Aida Teodorescu
Concepție grafică: Baroque Books & Arts®

Imaginea copertei: Sfântul Isaac Sirul - miniatură
pe pergament din piele de capră
de Răzvan Bădescu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ISAAC SIRUL, sfânt
Cuvinte ascetice : cuvintele I - XXX / Sfântul Isaac Sirul ;
trad., introd., note și comentarii: Ieromonah Agapie Corbu ;
text critic grec stabilit de Marcel Pirard. - Arad : Editura Sfântul Nectarie, 2022
Conține bibliografie
ISBN 978-606-8840-20-8
I. Agapie Corbu ieromonah (trad. ; pref. ; note)
II. Pirard, Marcel (text)
2

STUDIU INTRODUCTIV

PARTEA ISTORICĂ

În 1389 era copiată în Marea Lavră a Sfântului Atanasie din Muntele Athos o mai veche traducere slavonă a *Cuvintelor ascetice* ale Sfântului Isaac, realizată în Sfântul Munte și legată acum într-un codex care, pe a doua sa pagină, cuprindea o miniatură cu dimensiunile de 16,5 x 9 cm a Sfântului Isaac, fiind prima sa icoană cunoscută până în prezent[1]. Miniatura s-a bucurat de apreciere și atenţie, așa că a devenit repede un izvod iconografic pentru numeroase alte reprezentări ale Sfântului în spaţiul slavo-bizantin.

Dincolo de importanţa acestei vechi traduceri provenite din mediul athonit, un interes deosebit prezintă tocmai pictarea și promovarea icoanei Sfântului Isaac, prin care era marcată într-un mod neinstituţional, dar cu o autoritate identică, încheierea unui lung proces de receptare, asimilare și valorificare a scrierilor lui Isaac în spaţiul Bisericii bizantine și totodată de recunoaștere a sa ca sfânt al Bisericii.

Traducerea în greacă veche a *Părţii I* a scrierilor Sfântului Isaac a fost evenimentul care a stat la baza acestui proces care a durat câteva secole, rolul hotărâtor revenindu-le marilor autori duhovnicești bizantini, sinaiţi, constantinopolitani și aghioriţi, la loc de frunte aflându-se scriitorii isihaști ai secolelor XIII-XIV, care l-au citit, asimilat și folosit pe Isaac, neprecupeţind nicio laudă la adresa lui. Astfel, includerea în rândul sfinţilor a lui Isaac, episcop și pustnic al îndepărtatei Biserici Siro-Orientale, se

[1] *Cf.* Popova, *The Image*, pp. 223-225.

datorează celei mai exigente tagme a Bisericii Ortodoxe: monahii, mai cu seamă cei din Athon. Sensibilitatea lor dogmatică, simţul sfinţeniei și identitatea experienţei mistice i-au făcut să recunoască în Isaac „tălmăcitorul credincios și sigur“ al vieţii duhovnicești[2] și un dascăl „dumnezeiesc“ al liniștirii[3], autorii filocalici greci citându-l de zeci și zeci de ori, simpla invocare a numelui său conferind autoritate unei afirmaţii sau învăţături.

Dar, pentru a înţelege mai bine parcursul pe care l-a urmat această canonizare inedită, invităm cititorul să facă mai întâi cunoștinţă cu:

1. BISERICA SFÂNTULUI ISAAC: ISTORIE ŞI GEOGRAFIE

a) O Biserică apostolică

Biserica în care Sfântul Isaac s-a născut, a fost botezat și educat, în care s-a călugărit și s-a format duhovnicește, pe care a slujit-o o vreme ca episcop, al cărei pustnic și dascăl duhovnicesc faimos a devenit și în care a adormit în Domnul este de origine apostolică, străbătând o istorie furtunoasă până astăzi, când poartă denumirea oficială de „Biserica Asiriană Apostolică a Răsăritului“. De-a lungul timpului, ea a mai primit și alte denumiri, precum „Biserica Răsăritului“, „Biserica Asiriană a Răsăritului“, „Biserica Persană“, cea mai nepotrivită denumire fiind, cum vom vedea îndată, „Biserica Nestoriană“. În cursul studiului introductiv și al notelor vom folosi denumirea încetăţenită astăzi în studiile de siriacistică: „Biserica Siro-Orientală“. Ea este puţin cunoscută în afara cercurilor de specialiști atât din cauza dimensiunii sale reduse, cuprinzând aproximativ 400 000 de credincioși răspândiţi în comunităţi din întreaga lume, cât și a precarităţii unei viziuni vetuste asupra istoriei bisericești, care, așa cum e predată în şcoli, este centrată aproape exclusiv

[2] Grigorie Palama, *Despre sfânta lumină* 15.
[3] Calist şi Ignatie, *Metoda* 47.

pe spaţiul mediteraneeano-european, generând și întreţinând o imagine distorsionată asupra trecutului.

b) Începuturile creștinismului siriac

Această Biserică s-a aflat, geografic vorbind, pe teritoriul ocupat succesiv de mai multe imperii păgâne: part (247 î. Hr.–224 d. Hr.), sasanid (224-637), arab (637-1258), mongol (sec. XIII-XIV), otoman (sec. XV-XIX). Apariţia comunităţilor creștine din Mesopotamia secolului I s-a datorat, potrivit tradiţiei, lucrării de evanghelizare desfășurate de apostolii Toma, Addai, Aggai și Mari, Eusebiu de Cezareea identificându-l pe Addai cu Tadeu. Există o serie de istorisiri legate de venirea apostolului Toma în India și de trimiterea lui Addai și Mari la Edessa, unde Addai l-a vindecat și l-a convertit pe regele Abgar al V-lea. Pentru istorici, toate aceste informaţii au însă nevoie de o confirmare documentară certă, începuturile creștinismului în Imperiul Part rămânând încă învăluite în lumina dulce, dar neclară a povestirilor evlavioase consemnate în documente relativ târzii, cel mai vechi fiind textul apocrif *Doctrina lui Addai* (420).

Biserica Siro-Orientală și-a afirmat sinodal independenţa în anul 424, când s-a decis ca Mitropolitul de Seleucia-Ctesifon să fie primatul ei. Această hotărâre confirmă decizii sinodale anterioare, cum e cea din anul 280, când mitropolitul Bar Aggai a fost hirotonit Episcop de Seleucia-Ctesifon, unde urma să reprezinte și interesele creștinilor înaintea autorităţilor imperiale parte, precum și hotărârea unui sinod din anul 315, care a recunoscut întâietatea episcopului din capitală. Tronul patriarhal va rămâne aici până când catolicosul Henanișo al II-lea (773-780) îl mută în Bagdad, noua capitală a imperiului arab. Prin urmare, anul 424 marchează doar ruperea legăturilor de dependenţă faţă de orice instanţă bisericească din Imperiul Bizantin, hotărârea trebuind situată în contextul încercării generale a creștinilor din Persia de a-și exprima fidelitatea faţă de Imperiul Sasanid, a cărui conducere îi suspecta mereu de trădare în favoarea creștinilor din Apus. Această autocefalie nu a fost considerată de celelalte Biserici din Apus drept o schismă și, cu atât mai puţin, o cădere în erezie.

c) Schisme și polarizări în lumea bizantină

Secolul al V-lea a adus, în lumea romano-bizantină, cunoscutele frământări hristologice care au condus la Sinoadele III, IV și V Ecumenice. La aceste sinoade Biserica Siro-Orientală nu a putut fi prezentă, fiind închisă între graniţele Imperiului Sasanid și aflându-se sub prigoana declanșată de Bahram al V-lea (420-438) și devenită continuă sub Yazdegerd al II-lea (438-457), durând apoi, cu mici întreruperi, până în 490. Reluarea ostilităţilor cu bizantinii în timpul lui Chosroes I (531-579) a dus la reizbucnirea prigoanei anticreștine.

Prigoana politică și bisericească la care au fost supuși monofiziţii în Imperiul Bizantin a provocat un val de emigrare a acestora în Mesopotamia sasanidă, generând o situaţie de conflict, mai întâi teologic, apoi și social, cu Biserica Siro-Orientală, considerată de monofiziţi drept „nestoriană“, adică la polul hristologic opus monofizismului. Sinodul de la Calcedon, prin tomosul său, redactat la Roma, din care fuseseră eliminate elementele care i-ar fi deranjat pe legaţii romani, dar care ar fi satisfăcut exigenţele răsăritenilor, a sfârșit prin a fi respins în bloc de către monofiziţi[4]. În timpul lui Iustinian, hotărârea Sinodului constantinopolitan din 536, în care s-a încercat o împăcare cu monofiziţii, nu numai că a confirmat definitiv Calcedonul, dar a și blocat orice perspectivă de aplanare a schismei monofizite, pe care sângeroasele prigoane ale lui Iustinian au tratat-o ca pe o erezie, determinând-o astfel să se organizeze independent de Bizanţ, într-o structură ecleziastică formată în secret de Iacob Baradeul începând cu anul 542. Ultima încercare a lui Iustinian de împăcare cu monofiziţii, adepţii fanatici ai lui Chiril, s-a consumat în anul 553 cu

---

[4] Manuscrisele *Vidobonensis historicus gr 27* (sec. XII, păstrat la Viena) și *Vaticanus gr 831* (sec. XV), copiat după un manuscris de la Mănăstirea Studion, conţin, în definiţia de la Calcedon, expresia ἐκ δύο φύσεων alături de formula ἐν δύο φύσεσιν. Iniţial, Sinodul a acceptat ambele formule în definiţia sa, dar apoi a eliminat-o pe prima, la presiunile legaţilor papali, Bizanţul având o nevoie acută de alianţa sa cu Roma. Interesul politic de moment, insuficienta stăpânire a limbii grecești, simpatiile și antipatiile personale au cenzurat definiţia de la Calcedon, făcând-o inacceptabilă pentru chirilieni. Încercând să îndrepte lucrurile, teologii bizantini ulteriori au recunoscut validitatea ambelor expresii concurente, dacă sunt interpretate corect (*cf.* Anatematismele 7 și 8 de la Sinodul V Ecumenic; *cf.* TUILLER, *Définition de Calcédoine*, pp. 309-324).

fast, dar fără efectele pozitive urmărite, la Sinodul al V-lea Ecumenic. Din acest moment separaţia era definitivată, „teologia Constantinopolului fiind de acum exclusiv bizantină și produsul gândirii neocalcedoniene din prima jumătate a secolului al VI-lea, care se opunea atât diofizitismului din Apus, cât și monifiziţilor severieni“[5]. Compromisul pe care Iustinian îl făcuse pentru recâștigarea monofiziţilor și unitatea religioasă a imperiului s-a soldat cu două efecte ale căror urmări dezastruoase se resimt până astăzi: crearea Bisericilor necalcedoniene și inutilele „anateme aruncate asupra întregii tradiţii antiohiene“, care împovărează până astăzi orice dialog[6] și impun o grilă de prejudecăţi deformante receptării teologiei din cele două spaţii extrabizantine.

d) Schisme și polarizări în lumea siriacă

În ceea ce-i priveşte pe siro-orientali, aceștia aderă definitiv la doctrina antiohiană în anul 486, într-un sinod ţinut la Seleucia-Ctesifon sub catolicosul Acachie, sinod care a recunoscut hotărârile canonice de la Calcedon, nu și pe cele dogmatice, întrucât traducerea termenilor din greacă în siriacă ridica probleme insolubile. Din cauza prigoanelor crunte pe care împăratul Iustinian le-a stârnit împotriva monofiziţilor, mulţi dintre ei s-au refugiat în Persia, stricând echilibrul religios, și așa precar, dintre creștini și conducătorii păgâni ai Imperiului Sasanid. De acum înainte, pentru monofiziţi, siro-orientalii vor fi niște „nestorieni“, fiecare din cele două comunităţi ecleziastice adoptând o vestimentaţie și o tonsură a clericilor proprie, pentru a se deosebi între ele. În acest mediu tensionat s-a născut Sfântul Isaac și acestor atitudini de „apărare“ violentă și zelotistă a adevărului a trebuit să le dea un răspuns duhovnicesc[7].

Iacob Baradeul, episcop monofizit hirotonit sub protecţia împărătesei Teodora în palatul imperial de la Bizanţ, a organizat o Biserică siriană monofizită independentă de Patriarhia Antiohiei, denumită în continuare „Siro-Occidentală“, având o ierarhie proprie, mănăstiri, şcoli și

---

[5] Frend, *Monophysite Movement*, p. 282.

[6] *Ibidem*, p. 277.

[7] Omul „zelotist“ are „inima spartă, simţurile tulburate și pornirea de a se sfădi pentru a avea dreptate. Cine a gustat adevărul nu se sfădește pentru el“ (*KG* 4, 77).

parohii. Tot el a organizat și Biserica Coptă din Egipt, motiv pentru care acestea sunt cunoscute drept Biserici „iacobite“. De acum înainte, fiecare din cele două Biserici, Siro-Orientală și Siro-Occidentală, va căuta să-l convingă pe Marele Rege că ea reprezintă învăţătura creștină autentică și va lupta să câștige pentru sine favoruri sociale. Ca urmare, creștinătatea de limbă siriacă va rămâne dezbinată până în zilele noastre, adăugându-se mai apoi și fărâmiţările produse de acţiunile misionarilor catolici, al căror prozelitism a dus, începând cu secolul al XVI-lea, la apariţia a nu mai puţin de încă şase Biserici de limbă siriacă[8]: Siro-Catolică, Siro-Malabareză, Caldeeană, Siro-Malankareză, Maronită și Melchito-Catolică, ultimele două recunoscând Calcedonul, spre deosebire de celelalte, care sunt necalcedoniene[9].

e) Expansiune și misiune

În secolul al VII-lea, arabii musulmani cuceresc Seleucia-Ctesifon, ultimul sasanid, Yazdegerd al III-lea, fiind ucis în 651 la Merv, unde se refugiase. Acum începe dominaţia arabă, sub care Biserica Siro-Orientală își va atinge, în mod paradoxal, apogeul dezvoltării datorită misiunilor de încreştinare desfășurate în secolele VII-VIII de trimișii acestei Biserici, care a ajuns să aibă credincioși, o ierarhie bisericească și chiar mănăstiri până și în China. Astfel, aria geografică acoperită de Biserica Siro-Orientală este situată în afara Imperiului Bizantin, acoperind Peninsula Arabică,

---

[8] De exemplu, în Malabar, misionarismul iezuiţilor catolici s-a soldat nu numai cu schisme, ci și cu dispariţia unor biblioteci întregi conţinând texte mistice siro-orientale, cărora exersaţii călugări ignaţieni le dădeau foc în mod programatic, având ca bază canonică hotărârea Conciliului de la Diamper din iunie 1599. În a treia sesiune a acestui conciliu s-a constatat că dioceza e plină de „cărţi siriace conţinând numeroase erezii, hule și falsa doctrină eretică nestoriană […] poruncind în numele sfintei ascultări și sub pedeapsa excomunicării ca nimeni să nu deţină, să nu copieze, să nu citească și să nu asculte citirea cărţilor următoare…“. Urma o lungă listă de cărţi duhovnicești, printre care scrierile lui Isaac Sirul, Dadișo Qatraya, Iosif Hazzaya, vieţi de sfinţi și multe altele, a căror principală „erezie“ era, de fapt, vederea lui Dumnezeu (Chabot, *Autodafé*, pp. 615-621; Perczel, *Flames of Diamper*, pp. 87-104).

[9] Briquel-Chatonett, Debié, *Le monde syriaque*, pp. 204-216.

Iranul de azi, sudul Turciei, Irakul, Afganistanul, Turkestanul, având prelungiri până în Tibet, China, India și sudul Indiei[10].

f) Nestorianismul – un eres fără adepţi

Elementele de natură politică și geografică amintite până acum explică absenţa Bisericii Siro-Orientale la toate Sinoadele Ecumenice, deși în sinoadele lor din anii 410, 420 și 424 siro-orientalii au adoptat integral hotărârile Sinoadelor I și II Ecumenice. Din cauza acestei absenţe, Bisericii Siro-Orientale i s-au atribuit automat și erezii pe care nu le-a profesat, și o denumire inadecvată, aceea de „nestoriană", inventată în secolul al VI-lea de sirienii monofiziţi. Ironia istoriei face ca denumirea de „nestorieni" să fi fost atribuită pentru prima oară orientalilor de către episcopul siro-occidental (monofizit) Filoxen de Mabbug, a cărui epistolă a fost ulterior inclusă în colecţia greacă a scrierilor Sfântului Isaac și pusă, desigur, sub numele acestuia din urmă[11]. Cercetarea știinţifică este unanimă în a recunoaște caracterul cu totul neadecvat al acestei denumiri, căreia nu îi corespund elemente doctrinare nestoriene nici în textele dogmatice, nici în mărturisirile de credinţă, nici în hotărârile sinodale ale

---

[10] JENKINS, *Istoria pierdută*, pp. 18-31.

[11] Referitor la această denumire, Marcel Pirard notează în ediţia franceză a *Cuvintelor ascetice* ale Sfântului Isaac: „Potrivit lui J.S. Assemani, denumirea de «nestorieni» ar fi fost creată de Filoxen de Mabbug (autorul *Epistolei* cuprinse în colecţia greacă a *Cuvintelor ascetice* isaachiene) la începutul secolului al VI-lea (ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis* III, 2, Roma, 1728, p. LXXVII). Pentru pr. Georges Florovsky, epitetul de «nestoriană» aplicat Bisericii Siro-Orientale «era defăimător, inventat în primul rând de către monofiziţi. De fapt, principala autoritate a Bisericii de Răsărit era Teodor de Mopsuestia, și nu Nestorie» (*ΗΘΕ*, vol. 9, 1966, p. 420). La rândul său, episcopul Kallistos Ware consideră această denumire incorectă și greșită în studiul 'Dare we hope for the Salvation of All? Origen, St Gregory of Nyssa and St Isaac the Syrian' din K. WARE, *The Inner Kingdom*, St Vladimir's Seminary Press, 2000, p. 206, n. 22" (M. Pirard în ISAAC LE SYRIEN, *Discours ascétiques*, n. 18, p. 11). Eroarea denumirii de „nestorian" atribuită siro-orientalilor este demontată și în alte studii: Sebastian BROCK, „Biserica Nestoriană – o etichetă nefericită pentru Biserica Asiriană a Răsăritului" (în ISAAC II, trad. rom., pp. 447-463); Dana MILLER, „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia până la sfârșitul secolului VII" (în ISAAC II, trad. rom., pp. 465-536; ICĂ jr., *Sfântul Isaac Sirul* (în ISAAC II, trad. rom., pp. 31-45); BAUM – WINKLER, *Biserica Asiriană*, pp. 41-45; LE COZ, *Istoria*, pp. 10-12; BROCK, *Christology*, *passim*; SORO, *Église de l'Orient*, pp. 121-139.

Bisericii Asiriene de Răsărit, care respinge până astăzi atât denumirea, cât și doctrina „nestoriană“ a celor „două persoane“ în Hristos.

La această situaţie au condus clișeele teologice simplificatoare și pietrificate de-a lungul secolelor, care continuă să dezbine și să polarizeze creștinii de azi, cazul Sfântului Isaac, episcop și pustnic siro-oriental inclus în sinaxarele tuturor Bisericilor tradiţionale (Ortodoxă, Catolică, unite cu Roma și de limbă siriacă de toate nuanţele hristologice), obligându-ne să recunoaștem că „realitatea contrazice flagrant stereotipiile comode şi autosecurizante. Dacă un așa-zis «eretic nestorian» poate avea o învăţătură duhovnicească atât de «ortodoxă», aceasta arată că acel «nestorianism» nu era de fapt ceea ce s-a crezut, pentru că acolo unde istoria și dialectica formulelor dogmatice despart, Duhul Sfânt unește și nimic nu are loc în afara unei providenţe“[12]. Fondul problemelor constă, în cele din urmă, în faptul că hristologia Bisericii Siro-Orientale are o terminologie proprie, cu termeni care nu au corespondent în teologia greacă și latină, greu de înţeles de mentalitatea europeană, uneori chiar imposibil de transpus în aceste terminologii europene[13], dar care afirmă aceeași învăţătură hristologică cu Bisericile din spaţiul romano-bizantin care acceptă Calcedonul[14].

Concluziile cercetărilor patristice, reflectate și în declaraţiile oficiale ale diferitelor sinoade bisericești, precum și în importanta „Mărturisire hristologică comună“, semnată de Patriarhul Bisericii Siro-Orientale Mar Dinkha al IV-lea și Papa Ioan Paul al II-lea la 11 noiembrie 1994, infirmă fără echivoc „nestorianismul“ teologiei siro-orientale.

---

[12] Ică jr., *Sfântul Isaac Sirul*, p. 83

[13] Pentru siro-orientali, în Hristos este o Persoană (*parsopa*), cea a Fiului lui Dumnezeu, două firi (*kyane*), dumnezeiască și omenească, și două *qnome*. Acest din urmă termen este intraductibil și specific teologiei siriene, exprimând natura existentă într-un anumit fel concret sau, în terminologia bizantină neocalcedoniană, *qnoma* exprimă firea enipostaziată, asumată de o anumită persoană. Confuzia se datorează traducerii lui *qnoma* prin „ipostas“, în sensul lui calcedonian de „persoană“, câtă vreme sensul în siriacă este mai apropiat de „substanţă“, sens cu care termenul de „ipostas“ era folosit de Părinţii Capadocieni (*cf.* Brock, *Christology*, pp. 169-173).

[14] Găsim la Sfântul Isaac câteva fragmente care exprimă fără echivoc aceeaşi învăţătură hristologică cu cea de la Calcedon: I, 3, 84-99; 139-152; *KG* 1, 39.

Se adeveresc astfel intuiţiile teologice ale Părintelui Dumitru Stăniloae, care, în ciuda accesului extrem de limitat la sursele occidentale de informare, a observat că multe din textele Sfântului Isaac Sirul sunt „contrare nestorianismului"[15].

2. VIAŢA SFÂNTULUI ISAAC

Informaţiile documentare sigure legate de petrecerea pământească a Sfântului Isaac Sirul sunt deconcertant de disproporţionate în raport cu înalta preţuire de care el s-a bucurat în toate Bisericile creştine și cu numărul mare de traduceri și cópii ale scrierilor sale. Cea mai cuprinzătoare și sigură sursă de informaţii privitoare la viaţa Sfântului Isaac este *Cartea curăţiei*, o culegere de scurte notiţe biografice privind monahii vestiţi ai Siriei, alcătuită de mitropolitul Ișodenah de Basra între anii 860-870. Iată cuprinsul capitolului 124, dedicat Sfântului Isaac:

> Sfântul Mar Isaac, episcop de Ninive, care a demisionat din episcopat și a scris cărţi despre viaţa monahală. A fost hirotonit episcop de Ninive de catolicosul Mar Gheorghe[16] în Mănăstirea Beth Abe[17]. După ce a păstorit episcopia de Ninive vreme de

---

[15] *FR* 10, pp. 6-7.

[16] Acesta a păstorit Biserica Siro-Orientală între anii 661 și 680.

[17] Mănăstire întemeiată în 586 de Cuviosul Iacob, un ucenic al Avvei Avraam de Kașkar, la 80 de km nord-est de Ninive. Apropierea de această metropolă justifică hirotonia Sfântului Isaac aici. Mănăstirea a jucat un important rol în viaţa monahală și teologică a Bisericii Siro-Orientale. Aici patriarhul Ișoyahb al III-lea (650-658) a realizat unificarea tradiţiilor liturgice siro-orientale și tot aici a fost compilată, în secolul al VII-lea, importanta lucrare *Raiul Părinţilor* de către Henanișo – o compilaţie masivă incluzând *Istoria lausiacă* a lui Paladie, *Istoria monahilor din Egipt* și numeroase apoftegme din *Patericul* egiptean –, lucrare tâlcuită de Dadișo Qatraya, un prieten al lui Isaac Sirul (*cf.* Brock, „Beth 'Abe, Monastery of", în *GEDSH*, p. 70).

cinci luni, ca urmaș al episcopului Moise, și-a dat demisia de la episcopie pentru motivele pe care le cunoaște Dumnezeu și s-a dus să locuiască în munte. Scaunul episcopal a rămas văduv un timp, fiind ocupat apoi de Mar Sabrișo, care a demisionat și el și a dus o viaţă de pustnic pe timpul catolicosului Henanișo, murind în Mănăstirea Mar Şahin din ţinutul Qardu. Isaac, după ce a părăsit scaunul episcopal de Ninive, s-a retras în muntele Matut, care înconjoară ţinutul Beth Huzaye, și a locuit în singurătate împreună cu pustnicii care se găseau acolo. Apoi a venit în Mănăstirea lui Rabban Şabur. Era foarte preocupat de studiul cărţilor sfinte, până la măsura în care și-a pierdut vederea din cauza citirii și a ascezei. Era un foarte profund cunoscător al tainelor dumnezeiești și a scris cărţi despre viaţa dumnezeiască a pustnicilor. A scris trei învăţături care nu au fost acceptate de mai mulţi oameni. Daniel bar Tubanita, episcopul de Beth Garmai, s-a ridicat împotriva lui din cauza unor lucruri pe care le spusese. A părăsit viaţa vremelnică la adânci bătrâneţi, iar trupul lui a fost înmormântat în Mănăstirea Şabur. Pentru că se trăgea din Beth Qatraye, eu cred că împotriva lui s-a stârnit invidia celor din Mesopotamia, la fel ca împotriva lui Iosif Hazzaya, Ioan de Apamea și Ioan Dalyatha.[18]

Pe lângă acest izvor sigur, mai există încă o sursă, de mai mică importanţă, alcătuită la o dată necunoscută într-un mediu siro-occidental. De aici ştim că Isaac era numit „al doilea Didim, pentru că era blând, dulce și smerit, iar cuvântul său era plin de bunătate“, și că „a alcătuit cinci volume cunoscute până azi: dulce învăţătură! Iată ce mărturisește Mar Yozadaq în scrisoarea scrisă lui Bușir, ucenicul său din Mănăstirea lui Rabban Şabur: «Mulțumesc lui Dumnezeu că te-ai sârguit să-mi trimiți învăţătura lui Mar Isaac al Ninivei. Știu că ţi-ai agonisit cheile Împărăției încă din această viaţă, pentru că ai umplut mănăstirea noastră cu învăţătura vieţii; fiindcă ne mărturisim și noi ucenici ai lui Mar Isaac, episcopul Ninivei.» Aceasta o spune în scrisoarea sa. În același fel

[18] Ișodenah de Basra, *Cartea curăției*, c. 124.

vorbește și episcopul Yohannan: «Cartea lui Mar Isaac îmi e de mare ajutor și mângâiere.»“[19]

Un ipotetic motiv al demisiei lui Isaac din episcopat este prezentat într-o istorisire evlavioasă păstrată în arabă. În prima zi după instalarea sa ca episcop de Ninive, Sfântul Isaac ar fi fost vizitat la centrul eparhial de doi credincioși aflaţi în litigiu: un bogat și cel căruia îi împrumutase bani, bogatul ameninţând că îşi va da debitorul pe mâna judecătorului dacă mai întârzie cu returnarea împrumutului. La acestea, Sfântul Isaac a răspuns potrivit Scripturilor, care ne învaţă să nu mai așteptăm să primim înapoi împrumutul şi l-a rugat pe bogat să-i mai acorde măcar o zi datornicului său. Când bogatul i-a răspuns: „Nu-mi vorbi mie despre Evanghelie!“, Sfântul Isaac, rănit în ce avea el mai scump, a spus: „Dacă Evanghelia nu este preţuită aici, la ce bun să mai stau?“ Așa că a renunţat la episcopat și „a plecat în Sfânta Mănăstire a Sketisului“[20]. Acest ultim detaliu contrazice precizările notiţei biografice din *Cartea curăţiei*, fiind, pare-se, încă una dintre completările hagiografice care tind să suplinească cu detalii fictive puţinătatea informaţiilor autentice.

Mai ştim cu siguranţă despre Sfântul Isaac că a avut un frate de sânge, monah și el, care, potrivit textului anonim editat de Rahmani, nu e altul decât cunoscutul autor monastic „Gabriel Qatraya, exeget al Bisericii“[21]. Lui îi adresează Isaac o epistolă pentru a-i înfăţişa motivele duhovnicești, de natură ascetică, pentru care nu poate răspunde invitaţiei de a-l vizita (I, 34, titlu).

Zgârcenia informaţiilor documentare obligă la presupuneri. Se poate aproxima astfel că Sfântul Isaac s-a născut la începuturile secolului al VII-lea în Beth Qatraye, în zona Golfului Persic, și că a copilărit în apropierea mării, imaginile nautice (corăbii, furtuni, cârmaciul, norii care acoperă stelele călăuzitoare, comercianţii care călătoresc pe mare) revenind în valuri în scrierile sale pentru a exprima vizual învăţături duhovnicești. Anumite detalii din scrierile sale i-au făcut pe unii cercetători

---

[19] Rahmani, *Studia Syriaca* I, pp. 32-33.
[20] Assemani, *Bibliotheca Orientalis* I, p. 445.
[21] *Cf.* Brock, „Gabriel Qatraya“, în *GEDSH*, p. 171.

să presupună că Isaac s-a făcut monah într-un ţinut nu prea apropiat de locurile sale de baștină[22].

Se mai poate presupune că Isaac a fost ales episcop la un sinod ţinut în anul 676 în insula Darin de catolicosul Gheorghe, cu ocazia vizitei sale de împăcare cu episcopii din Qatar[23]. Aceștia se aflau în schismă faţă de Scaunul de Seleucia-Ctesifon încă din anul 650, iar alegerea lui Isaac, originar din Qatar, sudul Persiei, și hirotonirea lui în Mănăstirea Beth Abe din nord ar fi pecetluit, pare-se, împăcarea bisericească.

Puţinătatea informaţiilor biografice sigure ne fac să intuim că, în realitate, nu „viaţa și minunile" Sfântului Isaac i-au răspândit numele în toată creștinătatea, ci scrierile și învăţăturile sale, considerate pe drept cuvânt de Sfântul Paisie Aghioritul o recapitulare a întregii patristici. Nu e, astfel, deloc nepotrivit să constatăm că, la scurt timp după adormirea sa, Sfântul Iosif Hazzaya († *cca* 770-780) îl numește „preaslăvitul sfânt Isaac"[24], iar în secolul al X-lea, Ioan bar Kaldun, ucenicul și biograful Sfântului Iosif Busnaya († 979), îi copiază cu râvnă scrierile, socotindu-l „stâlp al Sfintei Biserici și al vieţii monahicești"[25].

2.1. REPERELE UNEI FORMĂRI INTELECTUALE ŞI DUHOVNICEŞTI

a) Şcolile

Între factorii care au contribuit la formarea lui Isaac se numără, în primul rând, şcoala. În Siria secolului al VII-lea şcolile aveau o reputaţie crescută în rândul creştinilor siro-orientali. Modelul acestor şcoli

---

[22] Unul dintre Bătrânii cu care s-a sfătuit tânărul Isaac i-a spus: „Pe tine nu te cunoaște nimeni în locul acesta, nici nu îţi știe viaţa" (Isaac I, 18, 66).

[23] *Cf.* Brock, *Syriac Writers*, p. 88.

[24] Iosif Hazzaya, *Despre rugăciune* 18.

[25] Ioan bar Kaldun, *Viaţa lui Rabban Iosif Busnaya* 7 (în curs de apariţie la Editura Sf. Nectarie).

îl reprezenta Şcoala Perşilor, întemeiată de Sfântul Efrem († 373) la Nisibe, în cadrul căreia s-a fixat de-a lungul timpului specificul teologiei siro-orientale. În aceste şcoli se predau Scriptura și exegeza biblică, precum și istorie profană, geografie, astronomie și filozofie, mai cu seamă logică aristotelică. Să reţinem că, începând cu secolul al VI-lea, învăţătura predată în şcolile siriene este tot mai mult impregnată de o mentalitate scolastică, diferită de duhul și de metoda teologiei tradiţionale siriene venite pe filiera Sfântului Efrem. Acum apar comentarii care urmăresc o abordare ştiinţifică a Scripturii, pornind exclusiv de la scrierile lui Teodor de Mopsuestia, prelucrate în scop didactic. Avem de-a face cu o elenizare suprapusă peste vechea tradiţie siriană, astfel încât, la sfârșitul secolului al VI-lea, şcolile siriene promovează o adevărată scolastică răsăriteană, cu care vor polemiza, mai făţiș sau mai discret, toţi autorii monastici siro-orientali. În acest mediu şcolar presupunem că s-a format și Sfântul Isaac, dovadă fiind unele referinţe ale sale la autori păgâni, precum viaţa unui filozof idolatru[26], *Fiziologul*[27], sentinţele lui Sextus Empiricus[28], Secundus[29]. Ar fi greșit totuși să supralicităm interesul Sfântului Isaac pentru autorii păgâni și pentru filozofie, lecturile sale din acest domeniu provenind din antologiile şcolare[30].

b) Autorii filocalici sirieni și greci

În scrierile Sfântului Isaac se găsesc citaţi câţiva autori și pot fi identificate ecouri – mai mult sau mai puţin prelucrate de el – ale altor autori

---

[26] Vorbind despre virtutea stăruinţei în încercări, Sfântul Isaac citează un autor păgân, fără să-i dea numele („εἷς [ἐκ τῶν φιλοσόφων τῶν ἀθέων]“: I, 47, 48-67). Profesorul Brock îl identifică pe acesta cu filozoful atenian Secundus, care a ales să păstreze tăcerea pe care singur și-a impus-o, deși a fost osândit la moarte pentru aceasta de către împăratul Adrian. Pentru detalii, vezi Brock, *Secundus*, pp. 94-95.

[27] *Fiziologul* este un text didactic scris sau compilat în greacă de către un autor necunoscut din Alexandria între secolele II–IV, în care sunt descrise animale, păsări, plante și chiar pietre, fiecare prezentare fiind însoţită de o anecdotă cu conţinut moral. Textul traducerii siriace a fost editat de O.G. Tychsen în *Physiologus Syrus*, Rostock, 1795.

[28] Sextus este citat de Sfântul Isaac în I, 29, 228-230 și 233-234. Traducerea siriacă a fost editată de P. Lagardii în *Analecta syriaca*, Leipzig, 1858.

[29] Brock, *Secundus*, pp. 94-100.

[30] *Ibidem*.

sirieni și greci. Pe aceștia din urmă i-a cunoscut indiscutabil din traducerile în siriacă existente în acea vreme. Totuși, ceea ce savanţii numesc „prelucrări“ sau „influenţe“ sunt de fapt voci ale memoriei, filtrate prin experienţa duhovnicească a lui Isaac și formulate în stilul său inconfundabil. Scrierile lui sunt, în primul rând, o mărturie a spiritului și a geniului siriac, a ramurii semite a creștinismului, în care Evanghelia, cunoscută din vremuri apostolice, a hrănit o experienţă duhovnicească exprimată în categorii teologice semite. Regăsim în gândirea Sfântului Isaac tiparele teologice ale autorilor sirieni anteriori, precum Afraat[31], Efrem Sirul[32], *Cartea treptelor*[33], Narsai[34], Ioan de Apamea[35], Filoxen de Mabbug[36].

Autorii greci folosiţi sau chiar citaţi nominal de Isaac sunt numeroși și diverși: Evagrie Ponticul, Teodor de Mopsuestia, Marcu Ascetul, Avva Isaia, Macarie Egipteanul, Vasile cel Mare, Diodor din Tars, Dionisie Areopagitul. Atunci când unele dintre numele citate de Sfântul Isaac erau puse la index în Bizanţul de după Iustinian, copiștii le-au înlocuit prudent. Astfel, Evagrie devine Grigorie (I, 19, 229), Marcu (I, 60, 19, 74; 62, 162), Nil (I, 60, 85) sau Ioan (I, 63, 195); Teodor de Mopsuestia devine „Hrisostom“ (I, 36, 36), „un om luminat în cunoștinţă“ (I, 19, 100)

---

[31] Pentru ediţiile și traducerile moderne ale *Demonstraţiilor* lui Afraat, vezi *Bibliografia*.

[32] Corpusul siriac al Sfântului Efrem a fost editat de Edmund Beck în colecţia *CSCO* (*Scriptores Syri*) între 1955 și 1981. Conform profesorului Brock, „dintre multele lucrări răspândite în greacă sub numele său, doar un mic număr de texte se dovedesc a fi cu adevărat ale lui Efrem“ (Brock, *La prière*, p. 229). Sfântul Isaac îl citează de două ori pe Sfântul Efrem (I, 5, 69 și I, 52, 149), însă trimiterile nu au putut fi identificate în scrierile efremiene editate până acum.

[33] Cunoscută și sub numele de *Liber Graduum*, această scriere anonimă, datată la sfârșitul secolului al IV-lea–începutul secolului al V-lea, conţine 30 de omilii duhovnicești care tâlcuiesc poruncile Mântuitorului, arătând cum pot fi ele împlinite de cele două categorii de creștini vizate de autor: cei drepţi și cei desăvârșiţi.

[34] Director al Școlii de la Nisibe, Narsai i-a influenţat teologic, chiar și indirect, pe toţi autorii siro-orientali de după el prin faptul că a contribuit la statornicirea exegezei și teologiei antiohiene în Biserica Siro-Orientală. Pentru o bibliografie la zi, vezi *Clavis to the Metrical Homilies of Narsai*, (ed.) A.M. Butts, K.S. Heal, S. Brock, *CSCO* 690 (*Subsidia* 142), Peeters, Louvain, 2021.

[35] Despre influenţa structurală a lui Ioan de Apamea asupra lui Isaac, vezi Chialà, *Isaac*, pp. 146-151.

[36] *Vide infra*, Isaac I, 12, 15 și nota.

sau chiar „Chiril“ (I, 41, 404); Diodor din Tars devine „unul dintre marii filozofi“ (I, 29, 94-95) sau Sfântul Dionisie, episcopul Atenei (I, 21, 69) ș.a.m.d.

2.2. SFÂNTUL ISAAC ŞI „SECOLUL DE AUR“ AL LITERATURII MISTICE SIRO-ORIENTALE

Perioada în care Sfântul Isaac a trăit și a scris se încadrează într-un interval cronologic mai larg, considerat de siriaciști drept „vârsta de aur“ a literaturii mistice siro-orientale. În acest răstimp au scris mai mulţi autori duhovnicești aflaţi într-o evidentă unitate teologică și de viziune duhovnicească, unitate care a făcut să se vorbească despre o adevărată şcoală duhovnicească siro-orientală. Acești autori aparţin unui interval situat între secolele al VI-lea și al VIII-lea, printre ei numărându-se, în ordine cronologică: Avraam de Kașkar (sec. VI), Sahdona (prima jumătate a sec. VII), Dadișo Qatraya (a doua jumătate a sec. VII), Isaac Sirul, (a doua jumătate a sec. VII), Simon Taybuteh (sec. VII-VIII), Ioan Dalyatha (sec. VII-VIII), Iosif Hazzaya (sec. VIII). Este important să notăm că, într-un interval de timp și de spaţiu bine delimitat, a avut loc o înflorire deosebită a scrierilor duhovnicești, fără niciun fel de paralelă în tradiţia siro-occidentală. Deși este ilustrată de scrierile unor numeroși autori, această așa-zisă şcoală duhovnicească se dovedește extrem de coerentă, având specificul „unui corpus omogen, provenind dintr-o ambianţă comună“[37]. În ciuda inferiorităţii numerice a mănăstirilor siro-orientale faţă de cele monofizite, în primele s-au scris mult mai multe lucrări ascetice. Un prim focar de iradiere a literaturii duhovnicești îl reprezintă Mănăstirea Raban Şabur, unde au vieţuit în ultima parte a vieţii Dadișo Qatraya, Sfântul Isaac Sirul și Simon Taybuteh. Un alt centru monahal din care au provenit scrieri ascetice este Mănăstirea Beth Abe, în care Sfântul Isaac a fost hirotonit episcop și care, începând cu anul 650, a servit o vreme drept reședinţă patriarhală, de această mănăstire fiind

---

[37] Chialà, *Les mystiques syro-orientaux*, pp. 65-66.

legaţi Ioan Dalyatha și Iosif Hazzaya. Astfel că autorii care alcătuiesc această tradiţie provin din diferite centre monastice și au fost formaţi în duhul reformei lui Avraam de Kașkar, acordând o atenţie deosebită vechilor autori filocalici, mai cu seamă de origine greacă. De aici provine și tendinţa spre imitarea formelor literare specifice grecești, cum este redactarea textelor sub formă de capete, pe care o regăsim la Isaac Sirul, Simon Taybuteh, Ioan Dalyatha, Iosif Hazzaya, Şubhalmaran[38], Ioan bar Penkaye[39], Afnimaran[40] și Beh Ișo[41]. Toţi aceștia au folosit traducerile în siriacă ale Părinţilor greci, utilizând fiecare într-un fel propriu și moștenirea filocalică siriacă.

Formarea intelectuală a monahilor se bucura de o înaltă preţuire la Marea Mănăstire de la Izla, în a cărei descendenţă duhovnicească se află toţi acești autori, inclusiv Sfântul Isaac. Analizând lista de lecturi pe care Avraam de Kașkar le dădea spre studiu ucenicilor săi, vedem că ei, înainte de intrarea în mănăstire, trebuiau să urmeze cursurile uneia dintre şcolile siriene, unde să se bucure de ceea ce am putea numi astăzi „formaţie academică“. În mănăstire urma doar formaţia monastică, în ajutorul căreia venea studiul Sfintei Scripturi și al textelor patristice, mănăstirea refuzând să înlocuiască formarea academică sau să o introducă printre preocupările monahilor. Şcoala și mănăstirea sunt, în viziunea sirienilor, complementare și necesare, dar răspund unor căutări diferite și practică metode diferite. Dacă în şcoli se întâlnește o exegeză scolastică a Scripturilor, în mănăstiri aceasta are o puternică orientare duhovnicească, fiind întemeiată pe scrierile Părinţilor și autorilor ascetici.

---

[38] Scriitor filocalic și tâlcuitor biblic, mitropolitul de Beth Garmai Șubhalmaran a adormit în jurul anului 620. Dintre scrierile sale s-a editat până acum *Cartea darurilor* (vezi *Bibliografia*).

[39] Monah la mănăstirea Mar Ioan din Kamul, iar apoi la mănăstirea Mar Basima, acest Ioan a scris *Cartea negustorului*, din care s-a păstrat doar o selecţie de capete „folositoare pentru povăţuirea și exersarea gnosticilor și pentru înaintarea în cele duhovnicești“ (Ioan bar Penkaye, *Capete*, p. 144).

[40] Pentru detalii, vezi la *Bibliografie*: Afnimaran, *KG*.

[41] *Omiliile* despre viaţa monahală ale lui Beh Ișo reiau și dezvoltă cele mai importante teme tratate de autori anteriori lui, precum Isaac Sirul și Iosif Hazzaya (vezi *Bibliografia*).

De exemplu, Dadișo Qatraya sistematizează aceste orientări exegetice în trei direcţii: exegeza istorică, specifică şcolilor, exegeza omiletică, proprie păstorilor bisericești din lume, cum au fost Vasile și Ioan Gură de Aur, și o exegeză duhovnicească, specifică pustnicilor[42]. Scrierile Sfântului Isaac, chiar și atunci când nu sunt o tâlcuire explicită a Scripturii, conţin meditaţii pustnicești la texte biblice și prin aceasta trebuie încadrate în ultimul tip de exegeză din clasificarea lui Dadișo.

În ciuda schimbărilor politice radicale care au avut loc în acest secol de aur al literaturii mistice siro-orientale – căderea Imperiului Sasanid și instaurarea stăpânirii arabe începând cu anul 650 –, contextul politic nu a avut o înrâurire notabilă asupra scrierilor duhovnicești din acest interval de timp. Dimpotrivă, se știe că numeroși „mistici" musulmani din primele generaţii după ivirea islamului s-au inspirat din scrierile autorilor duhovnicești siro-orientali[43].

3. SCRIERILE SFÂNTULUI ISAAC

Vechile notiţe biografice amintite dau informaţii puţine și contradictorii privind scrierile Sfântului Isaac. În *Cartea curăţiei*, Ișodenah de Basra spune, la modul general, că Isaac „a scris cărţi despre vieţuirea dumnezeiască a pustnicilor"[44]. Însemnarea biografică a lui Rahmani precizează că Isaac ar fi scris „cinci tomuri, cunoscute până astăzi"[45], iar Abdișo de Nisibe pomenește de „şapte tomuri"[46] și spune că *Partea a V-a* ar fi cuprins învăţături respinse de episcopul Daniel bar Tubanita într-o lucrare anume alcătuită, azi pierdută[47].

[42] *Cf.* Chialà, *Les mystiques syro-orientaux*, pp. 74-75.

[43] *Cf.* Chialà, *Ibidem*, p. 76.

[44] Ișodenah de Basra, *Cartea curăţiei* 124.

[45] Rahmani, *Studia Syriaca* I, pp. 32-33.

[46] Abdișo de Nisibe, *Scriptorum Ecclesiasticorum Catalogus*, în Assemani, *Bibliotheca Orientalis* III, 1, p. 104.

[47] *Ibidem*, p. 174. Scrierea lui Daniel viza învăţătura lui Isaac despre mila infinită a lui Dumnezeu și consecinţa ei eshatologică: restaurarea tuturor.

Această diversitate a numărului de scrieri atribuite lui Isaac se datorează atât variaţiei împărţirii în tomuri, realizată de copiști, cât și transmiterii prin recenzii diferite ale unuia și aceluiași material, fapte care duc la o fluctuaţie a formei în care au fost transmise textele originale siriace[48]. Astăzi, în funcţie de împărţirea în colecţii sau părţi, scrierile cunoscute ale Sfântului Isaac sunt organizate în cinci părţi, existând și texte comune între acestea.

a) Partea I: Cuvintele ascetice

Originalul siriac al acestei prime părţi ne-a fost transmis în două recenzii: siro-orientală (82 de *Cuvinte*) şi siro-occidentală (74 de *Cuvinte*), prima conţinând numeroase pasaje și opt omilii suplimentare faţă de textul occidental. În plus, textul oriental mai menţionează și autori greci precum Evagrie, Teodor de Mopsuestia și Diodor din Tars, nume care au fost înlocuite în recenzia occidentală cu al altor autori.

La rândul ei, tradiţia siro-occidentală se împarte în două ramuri, siro-iacobită (monofizită) și siro-melchită (calcedoniană), fără ca ele să reprezinte niște recenzii monolitice independente una de cealaltă.

Recenzia siro-orientală a cunoscut o primă editare, necritică, în 1909, de către Paul Bedjan[49], și care cuprinde 82 de *Cuvinte* și 4 *Epistole*. Recenzia siro-occidentală melchită cuprinde 74 de *Cuvinte* și a stat la baza realizării primelor traduceri ale operelor Sfântului Isaac, la sfârșitul primului mileniu.

b) Partea a II-a

Paul Bedjan a publicat, alături de *Cuvintele ascetice* ale *Părţii I*, și câteva extrase din așa-zisa *Parte a II-a* a scrierilor Sfântului Isaac, conţinute într-un manuscris din Urmia, pe care nu l-a mai putut însă edita și care s-a pierdut în cursul genocidului siro-armean din anii 1915-1919. Această *Parte a II-a* se credea definitiv pierdută, până în anul 1983,

---

[48] *Cf.* CHIALÀ, *Isaac*, pp. 91-92.

[49] Mar ISAACUS NINIVITA, *De perfectione religiosa*, (ed.) Paul Bedjan, Paris/Leipzig, 1909; textul a fost reeditat în *The Ascetical Homilies of Mar Isaac of Nineveh*, (ed.) Paul Bedjan, Gorgias Press, 2007.

când profesorul Sebastian Brock de la Oxford a descoperit în Biblioteca Bodleiană a acestei universităţi un manuscris conţinând 41 de *Cuvinte* inedite ale Sfântului Isaac Sirul, *Cuvintele* 16 și 17 reluând *Cuvintele* 54 și 55 din ediţia Bedjan, o menţiune specială meritând *Cuvântul* 3, alcătuit la rândul său din 4 centurii, cuprinzând 405 *Capete gnostice* însoţite de scólii lămuritoare. *Cuvintele* 4-41 au fost editate critic, cu o traducere engleză, de Sebastian Brock în anul 1995[50], iar *Capetele gnostice* încă își așteaptă editarea critică, deocamdată circulând doar traduceri moderne (italiană, franceză și neogreacă), după care s-au realizat și alte traduceri în limbi moderne (română). Această *Parte a II-a* a fost repede tradusă în mai multe limbi moderne[51], fiind considerată de savanţi o scriere autentică a Sfântului Isaac.

c) Partea a III-a

Este cuprinsă într-un singur manuscris din Teheran și a fost editată critic de Sabino Chialà în anul 2011 împreună cu o traducere italiană[52]. Au fost realizate mai multe traduceri în limbi moderne[53], autenticitatea isaachiană fiind considerată sigură de specialiști.

---

[50] ISAAC OF NINEVEH, *The Second Part. Chapters IV-XLI*, (ed.) S. Brock (*CSCO* 554-555, *Syr*. 224-225), Louvain, 1995; în limba română: Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici*, *Partea a II-a*, trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003. *Cuvintele* 1 și 2 au fost traduse de S. Brock după același MS *syr e. 7* din Biblioteca Bodleiană în „St Isaac the Syrian: Two Unpublished Texts“, *Sobornost* 19/1 (1997), pp. 7-33.

[51] Pe lângă traducerea românească menţionată, mai există traduceri în italiană (Paolo Bettiolo, 1990[2]), franceză (André Louf, 2003), greacă (Nestor Kavvadas, 2005-2006), rusă (Ilarion Alfeyev, 2006[3]) și catalană (parţială – Manuel Nin, 2005).

[52] ISACCO DI NINIVE, *Terza Collezione* (ed.) S. Chialà (*CSCO* 637-638; *Syr.* 246-247), Louvain, 2011; în limba română: Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici*, *Partea a III-a*, trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2005.

[53] S. Chialà publicase o primă traducere italiană încă din anul 2004 (Ed. Qiqajon, Bose). Traducerea franceză a lui A. Louf a fost publicată în 2009, iar în prezent Marcel Pirard are în lucru traducerea în neogreacă a acestei colecţii.

d) Partea a IV-a

S-a păstrat doar în traducere garšuni[54] și a fost editată critic în 2015 de Mario Kozah (Universitatea Americană din Beirut)[55]. Ea conţine mai multe *Omilii ascetice*, printre care și şase *Cuvântări alcătuite din capete gnostice*, al căror titlu variază în tradiţia manuscrisă. Paternitatea isaachi-ană a acestei *Părţi* este încă discutată. Cele mai vechi manuscrise datează din secolele XIII-XIV și se află în colecţia Charfet[56]. Alte manuscrise care cuprind această *Parte* se găsesc în biblioteca Mănăstirii Al Surian din Egipt[57], la Vatican[58], în Biblioteca Bodleiană de la Oxford[59] și în Biblioteca Universităţii din Cambridge[60] și în colecţia Kaslik[61].

e) Partea a V-a

Cuprinde două omilii în siriacă, singurele păstrate dintr-o colecţie mai largă și editate critic cu o traducere italiană de Sabino Chialà[62]. Tematica lor teologică susţine titlul general *Despre providenţă*, pe care îl întâlnim și în cataloagele bibliotecilor orientale[63]. Paternitatea aces-tor scrieri este încă discutată. Se pare că Daniel bar Tubanita, episcop în Tahal din Beth Garmai, a scris o lucrare împotriva problemelor din

---

[54] Garšuni (sau karšuni) sunt scrieri în arabă care folosesc alfabetul siriac. Acest tip de scriere a apărut în secolul al VII-lea, când araba a devenit limba vorbită dominantă în comunităţile creștine de tradiţie siriacă (*cf.* A. MENGOZZI, „Garshuni/Karshuni", în *GEDSH*, pp. 172-173).

[55] Vezi *The Fourth Part*, în *An Anthology*. Scurta introducere în care sunt prezentate manuscrisele (pp. 471-477) este urmată de textul critic complet, întocmit pe baza celor mai vechi şi mai complete manuscrise (pp. 478-691).

[56] *Charfet ar. 7/2* și *Charfet ar. 7/3*. *Cf. An Anthology*, p. 474, n. 15.

[57] *Deir al-Suriyān 153*.

[58] *Vat. sir. 198*.

[59] *Bodleian Syr. 150*.

[60] *Cambridge D.d.15.2*. Un alt manuscris care pare să conţină fragmente din *Partea a IV-a* este *Cambridge 3279*.

[61] *Kaslīk, OLM 1580*. Acest manuscris pare a fi o copie după *Vat. sir. 198*.

[62] CHIALÀ, „Due discorsi ritrovati della Quinta parte di Isacco di Ninive?", în *OCP* 79 (2013), pp. 61-112.

[63] CHIALÀ, *Isaac*, p. 99, n. 72.

tomul al 5-lea al scrierilor lui Isaac din Ninive, fără să se știe nimic precis despre problemele contestate de el[64].

3.1. TRADUCERILE SFÂNTULUI ISAAC

Traducerile vechi (până în secolul al XVI-lea) ale Părții I

a) în greacă[65]

Este prima traducere a *Cuvintelor ascetice* ale Sfântului Isaac, realizată în sec. VIII-IX la Mănăstirea Sfântul Sava din Palestina. Prezentarea detaliată a acestei traduceri poate fi urmărită în capitolul următor, „Istoria versiunii grecești".

b) în arabă

Prima traducere arabă a lui Isaac datează din secolul al IX-lea, fiind realizată după originalul siriac și semnată de Hanun ibn Yuhanna ibn al-Salt. Aceasta cuprinde o serie de 350 de sentinţe extrase din toate cele trei părţi cunoscute astăzi în siriacă – fiind astfel o mărturie incontestabilă a autenticităţii lor – și grupate de traducător sub titlul *Trei epistole despre asceză și viaţa de obște*. Acest florilegiu mai cuprinde și texte din alţi autori sirieni, precum Ioan de Apamea, Dadișo Qatraya și Isaac din Antiohia[66].

O altă traducere, având titlul *Cuvinte ale Sfântului Mar Isaac*, provine din mediul monahal savait sau sinait și datează aproximativ din aceeași epocă cu cea anterioară, cuprinzând 40 de *Cuvinte* complete.

O a treia traducere din siriacă a fost realizată de un anume Ya'qub și este împărţită în patru cărţi, a doua și a treia corespunzând aproape în întregime *Părţii I*. Această versiune a cunoscut mai multe ediţii tipărite în Egipt.[67]

---

[64] Chialà, *Isaac*, pp. 83-84. Partea a V-a a fost tradusă în românește de Valentin Vesa (PS Benedict Bistriţeanul) ca anexă la teza sa de doctorat: *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Isaac Sirul*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2013, pp. 324-345.

[65] *Vide infra* 3.3. *Istoria versiunii grecești*.

[66] *Cf.* Chialà, *Arabic Version*, pp. 65-66.

[67] Mai multe informaţii despre traducerile arabe în Chialà, *Isaac*, pp. 431- 437.

c) în georgiană

Există două vechi traduceri, dintre care prima, atestată de *Codex Sinaiticus georg. 35* și datând din anul 906, urmează versiunea siro-occidentală a textului siriac, la fel ca traducerile greacă și arabă[68], și provine tot din mediul monahal savait; a doua traducere, din greacă, s-a realizat în Sfântul Munte de către Sfântul Eftimie Aghioritul (955-1028), fiul Sfântului Ioan Iviritul, ctitorul Mănăstirii Iviron și cel de-al doilea egumen al ei (1002-1016)[69].

d) în slavona bisericească

Prima traducere slavonă a fost realizată în secolul al XIV-lea, probabil de unul dintre ucenicii sârbi sau bulgari ai Sfântului Grigorie Sinaitul[70], care, în răstimpurile petrecute în Palestina și în Sinai, a cunoscut versiunea grecească a *Cuvintelor ascetice* și a înţeles importanţa lor pentru viaţa isihastă. Cel mai vechi manuscris slavon datat cu precizie a fost realizat

---

[68] *Cf.* Pataridze, *Discours Ascétiques – tradition géorgienne*, pp. 30-32.

[69] *Ibidem*, pp. 56-58.

[70] А. Минчева, „Постническите слова на Исак Сирин в Киевския фрагмент от XIII-XIV век", *Paleobulgarica* 14 (1990), pp. 19-38; А. Минчева, „Постническите слова на Исак Сирин между преводите от XIV в.", în *Преводите през XIV столетие на Балканите. Доклада от международната конференци*, Sofia, 2003, pp. 353-386. Pentru manuscrisele slavone dintre secolele XIV–XVI, vezi С. Маслов, „'Слова постнические' Исаака Сирина по рукописи, принадлежащей библиотеке Университета св. Владимира", în *Университетскія известія* 3 (1912), Kiev, pp. I-XLI + 14-28; A.-E.N. Tachiaos, *The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos*, Tesalonic/Los Angeles, 1981, pp. 77-79; M. Dietrich, *Die kirchenslavischen Handschriften der Reden Isaak des Syrers im Historischen Museum in Moskau (14.-16. Jahrhundert)*, lucrare de masterat la Universitatea din Freiburg, 1994; B.M. Schuler, *Die kirchenslavischen Handschriften der Predigten Isaaks des Syrers vom 14.-16. Jahrhundert in den Bibliotheken von St.-Petersburg*, lucrare de masterat la Universitatea din Freiburg, 1994; М.С. Федотова, „К вопросу о славянском переводе постнических слов Исаака Сирина (по рукописям XIV–начала XVI вв. петербургских собраний)", în *Труды Отдела Древнерусской Литературы*, 52 (2001), pp. 498-511; Е.Э., Гранстрем, Н.Б. Тихомиров, „Сочинения Исаака Сирина в славяно-русской письменности", în *Вестник церковной истории*, 2007 1(5), pp. 134-197; *apud* Pirard, *Introducere*, pp. 67-68, n. 5.

în 1389 în Lavra Sfântului Atanasie din Muntele Athos, el conţinând şi prima icoană cunoscută a Sfântului Isaac[71].

Traducerea slavonă cea mai răspândită îi aparţine Sfântului Paisie Velicikovski, care, după ce a ostenit îndelung încercând să diortosească o mai veche traducere, a retradus el însuși, în 1787, întreaga colecţie din greacă. Pe lângă textul lui Theotokis, Sfântul Paisie a mai folosit şi un vechi manuscris grecesc adus din Athos, ceea ce a îmbunătăţit mult calitatea traducerii, aceasta fiind publicată la Mănăstirea Neamţ abia după moartea sa, în 1812, iar apoi republicată la Mănăstirea Optina în 1854 împreună cu comentariile Stareţului Macarie[72].

e) în latină

Cea mai veche traducere latină a fost realizată în secolul al XIII-lea, fiind tipărită la Barcelona în 1497[73] şi la Veneţia în anul 1506[74]; pe baza acesteia s-au realizat vechile traduceri în italiană[75], spaniolă[76], catalană[77], portugheză[78] şi franceză[79]. Textul latin este cuprins în *PG* 86, 811-886, cu titlul: *Sancti Isaaci Syri prezbyteri Antiocheni, De contemptu mundi liber*[80].

---

[71] *Cf.* Popova, *The Image*, p. 223.

[72] *Cf.* Chialà, *Isaac*, pp. 444, 448-449.

[73] *Liber abbatis Ysach. De ordine anime valde utilis pro viris spiritualibus ad stirpanda vicia et adquirendas virtutes*.

[74] *Sermones beati Isaac de Syria*.

[75] Boneto Locatello, *Libro del'Abbate Isaac de Syria de la perfectione*, Veneţia, 1500.

[76] Singurul manuscris cunoscut este datat la sfârșitul secolului al XV-lea, iar textul lui a fost tipărit în 1489. Bernard Boil, *Ysaac de religione… libro llamado Abbat Ysach*, Zaragoza.

[77] Cea mai veche mărturie este datată în prima jumătate a secolului al XV-lea.

[78] Codexul *Alcobaza 270*, f. 14-101(sec. XV), reprezintă cea mai veche mărturie.

[79] Cel mai vechi manuscris al acestei traduceri este codexul *Parisinus lat. 14891*, f. 308-*ad finem*, din sec. XIII-XIV.

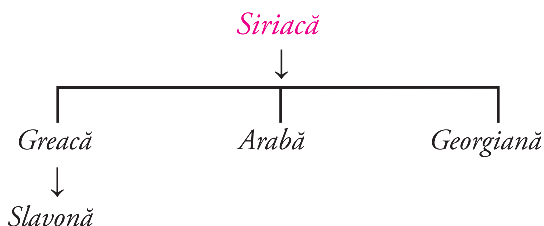
[80] După cum a observat P. Miquel („L'appel à l'expérience chez quelques auteurs de la Philocalie", în *Irénikon* 40 (1967), p. 367), în *Cuvântul* 25 (*PG* 854A), care corespunde *Cuvintelor* 14 și 15 din ediția Theotokis, traducătorul în latină, „conștient sau inconștient, […] a creat o neînţelegere, introducând negaţia *nondum*: *Quod comprehendi potest a contemplatione Scripturarum et veracibus orationibus, et nondum ab experientia*" (textul grec este: καὶ μικρὸν ἀπὸ τῆς πείρας – vezi *Cuvântul* 12, 46-47); *apud* Pirard, *Introducere*, p. 69, n. 8.

f) în etiopiană

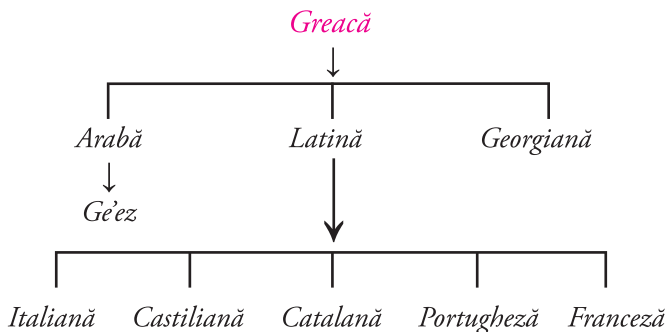
Realizată în secolul al XV-lea după versiunea arabă[81], traducerea lui Isaac în etiopiană constă într-o colecţie de 33-35 de *Cuvinte*. Aceasta este inclusă adeseori în trilogia numită *Cartea monahilor*, folosită până azi pentru formarea începătorilor, în care se mai regăsesc şi texte din Ioan Dalyatha şi Filoxen de Mabbug.

Sinoptic, vechile traduceri pot fi reprezentate schematic astfel:

1. *Pentru recenzia lungă*



2. *Pentru recenzia scurtă*



[81] Textul în limba etiopiană veche, numită *ge'ez* şi folosită azi doar în cult, a fost editat împreună cu o traducere în amharică, limba actuală, de către K. Wäld Kəfle (Addis Abeba, 1923). O ediţie critică însoţită de o traducere germană a fost realizată de Dawit Berhanu: *Das Mashafa Mar Yeshaq von Ninive. Einleitung, Edition und Übersetzung mit Kommentar*, Dr. Kovač Verlag, Hamburg, 1997 (*cf.* Chialà, *Isaac*, p. 460).

Traduceri moderne

Pe lângă vechile traduceri, există numeroase traduceri în limbi moderne, realizate fie din greacă, fie din siriacă, fie dintr-o versiune intermediară: în română (1819[82], 1981[83], 1997[84], 2010[85]), rusă (1821-1849[86], 1854[87], 1911[88]), neogreacă (1871[89], 1991[90], 2019[91]), germană (1874[92]),

---

[82] Reeditată anastatic: Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte și învățături*, tălmăcite din limba ellinească de Macarie Ieromonahul, Isaac Shimonahul și Iosif Ieromonahul, Ed. Predania, București, 2010.

[83] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, trad. rom. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1981. Traducerea a fost reeditată, la fel ca celelalte volume din *Filocalie*, la Ed. Humanitas (2008 și 2017) și la EIBMO (2015).

[84] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoinţă*, trad. rom. de Zorica Laţcu, Ed. Bunavestire, Bacău, 1997.

[85] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte pentru nevoinţă*, trad. rom. (din limba engleză) de Maxim Monahul, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2010.

[86] Publicată în mai multe numere ale revistei *Christianskoe Čtenie*.

[87] Apărută sub auspiciile Academiei Teologice de la Moscova, retipărită în 1858 și reeditată în 1893 (*cf.* Chialà, *Isaac*, p. 451).

[88] Traducere semnată de Sobolevski și editată la Lavra Sfintei Treimi a Sfântului Serghie, retipărită anastatic la Moscova în 1998 și în 2010. În momentul de față se lucrează la o nouă traducere, care urmează ediția critică a textului grec.

[89] Tradusă în *katarevusa* de ierodiaconul Calinic de la mănăstirea athonită Pantokrator și tipărită la Atena, reeditată de mai multe ori de Ed. Apostolos Barnabas (1966, 1976 și 1997).

[90] Traducere în 3 volume de Panagiotis Hristou, în seria Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν din colecţia *ΕΠΕ* (vol. 8, Α-Γ).

[91] Traducere după ediția critică a lui Marcel Pirard, semnată de Iorgos Pinakoulas și de Dimitris Koustougeras și apărută la Ed. En Plo, Atena.

[92] Gustav Bickell (ed.), *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive*, Kempten. În această colecţie sunt cuprinse doar unele fragmente traduse din siriacă.

franceză (1981[93], 2006[94], 2020[95]), engleză (1921[96], 1984[97]), italiană (1984[98], 2018[99], 2021[100]), finlandeză (2005[101]) și japoneză (1909[102]). Mulțimea traducerilor arată interesul deosebit pe care Sfântul Isaac Sirul continuă să îl stârnească în întreaga lume, fiind de departe cel mai tradus și mai editat autor filocalic.

3. 2. ISTORIA VERSIUNII GRECEŞTI

Întrucât traducerea din acest volum este realizată după ediţia critică a versiunii grecești, pe care am confruntat-o cu originalul siro-oriental editat în 1909 de Bedjan, se impun în continuare câteva precizări legate de vechea traducere greacă. Aceste observaţii stau în spatele multor opţiuni traductologice.

---

93 Isaac le Syrien, *Œuvres spirituelles*, traducere de Jacques Turailles, Ed. Desclée de Brouwer, Paris.

94 Saint Isaac le Syrien, *Discours ascetique selon la version grecque*, traducere de Placide Deseille, Monastère Saint-Antoine-le-Grand și Monastère de Solan, Saint-Laurent-en-Royans și Solan. O a doua ediție, revăzută și completată, a apărut în 2011.

95 Ultima traducere a arhimandritului Placide Deseille (Isaac le Syrien, *Discours ascétiques*, Ed. Cerf, Paris) urmează ediţia critică a lui Marcel Pirard, care prefaţează cartea și, după adormirea părintelui Placide, revizuiește textele și notele în vederea publicării.

96 Traducerea lui A.J. Wensinck, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh* (tipărită la Amsterdam și reeditată în 2011 de Gorgias Press), urmează textul siriac editat de Bedjan.

97 Traducere de Dana Miller din greacă și siriacă (*The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*), tipărită la Mănăstirea Schimbării la Faţă din Boston și reeditată în 2011.

98 Traducerea, realizată după textul siriac de către M. Gallo și P. Bettiolo (Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. 1. L'ebbrezza della fede*, Città Nuova, Roma) cuprinde *Cuvintele* 1-38 din *Partea I*.

99 Ediţie bilingvă (textul grec al ediţiei critice și traducere): Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici*, traducere de M.B. Artioli, Edizioni Studio Domenicano.

100 Tradusă de S. Chialà după textul siriac editat de Bedjan: Isacco di Ninive, *Discorsi ascetici. Prima Collezione*, Ed. Qiqajon, Monastero di Bose.

101 Tradusă din siriacă de ieromonahul Serafim Seppälä și publicată la Mănăstirea Noul Valaam: Pyhd Iisak Niniveldinen, *Kootut teokset*, Valamon Luostari.

102 Tradusă de Fuku Horie după versiunea rusă din 1854 și publicată la Tokyo.

a) Traducerea greacă de la Lavra Sfântului Sava: trăsăturile și transmiterea ei

Această versiune a *Părţii I* din scrierile Sfântului Isaac a fost realizată de către monahii Patrichie și Avramie în Mănăstirea Sfântul Sava din Palestina. Data realizării traducerii este situată între începutul secolului al VIII-lea (*terminus ante quem*) și sfârșitul secolului al IX-lea (*terminus post quem*). Pe lângă corpusul *Cuvintelor* isaachiene, traducerea greacă a inclus și cinci texte ale altor autori sirieni: trei *Omilii* ale Cuviosului Ioan Dalyatha[103], autor duhovnicesc siro-oriental († *cca* 780), un tipic monahal pentru începători[104] și o *Epistolă* a lui Filoxen de Mabbug[105], autor siro-occidental († 532), atribuite toate lui Isaac Sirul.

Textul siriac al primei părţi a scrierilor Sfântului Isaac a ajuns la noi în trei mari familii de manuscrise, corespunzând, fiecare dintre ele, câte unei familii de Biserici siriace: ramura siro-orientală (Biserica Siro-Orientală), ramura siro-occidentală sau siro-ortodoxă (Biserica Siro-Ortodoxă) și ramura siro-melchită (Biserica Melchită). Dintre aceste trei ramuri, doar textul siro-oriental, cel mai complet și mai aproape de original, se bucură de o ediţie tipărită de Paul Bedjan (Paris, 1909), pe baza unor manuscrise care urcă până în secolul al VIII-lea. Manuscrisele ramurii siro-occidentale urcă până în secolul al XIV-lea, iar cele mai vechi manuscrise siro-melchite datează din secolele VIII-IX, cele mai importante fiind manuscrisele *Sinai Syr. 24* (sec. VIII-IX) și *Vatican Syr. 125* (sec. X), provenit din Mănăstirea Sirienilor din deșertul egiptean al Nitriei.

Versiunea greacă de la Sfântul Sava a fost realizată după un text siriac aparţinând ramurii siro-melchite a versiunii siro-occidentale. În legătură cu traducătorii *Cuvintelor*, monahii Patrichie și Avramie, nu deţinem niciun fel de informaţii legate de metoda lor de lucru. Se observă o uniformitate terminologică a *Cuvintelor*, a particularităţilor lexicale grecești, precum și a erorilor de înţelegere a originalului siriac și a echivalenţelor

---

[103] IOAN DALYATHA, *Omilia* 1 (ed. Khayyat) şi *Omilia* 4 (ed. Colles), care corespund *Cuvintelor* 43, 2 şi 80 din ediţia Theotokis şi *FR* 10, respectiv *Cuvintelor* 1-3 din Anexa prezentei ediţii (vol. II).

[104] IOAN DALYATHA, *Ep* 18 (ed. Beulay, pp. 106-115), *Cuvântul* 7 din ed. Theotokis şi *FR* 10, respectiv *Cuvântul* 4 din Anexa prezentei ediţii.

[105] *Epistola* 4 din ed. Theotokis şi *FR* 10, respectiv *Cuvântul* 5 din Anexa prezentei ediţii.

grecești greșite. Din toate acestea editorul textului critic grecesc a tras concluzia că „limba maternă a traducătorilor a fost un dialect palestinian aramaic și că, mai târziu, aceștia au învăţat limba cultă aramaică – siriaca – și greaca. Cert este că traducătorii au scris în grecește, dar gândeau în categorii semite“[106]. Acest caracter hibrid al limbii traducerii grecești a Sfântului Isaac a făcut ca numeroși copiști să intervină în text pentru a-l alinia cu regulile sintactice și stilistice ale elinei clasice. Expresiile siriace, traduse literal în grecește și neînţelese de copiști, au fost reinterpretate potrivit cu propria lor inventivitate. De exemplu, expresia siriacă „ruptură de intestine“, care înseamnă „a fi descurajat, abătut“, a fost tradusă literal: ἐκκοπὴ τῶν ἐντέρων (I, 27, 650), în timp ce copiștii, bine intenţionaţi, au corectat expresia în ἐκκοπὴ τῶν ἑτέρων, „despărţire de prieteni“, deși în textul siriac este vorba de o simplă „descurajare“. Exemplele de acest fel sunt, din păcate, foarte multe și de aceea orice traducere din greacă pretinde și o confruntare nu numai cu cele mai bune manuscrise grecești din ramura melchită, ci și cu textul siriac. Metoda traducţională a celor doi monahi era încetăţenită în epocă, mai ales în traducerile din greacă în siriacă, unde Filoxen de Mabbug a promovat traducerea *verbum e verbo*, cuvânt cu cuvânt, și nu *sensum de sensu*, potrivit înţelesului, optând pentru o traducere literală care ar garanta cea mai mare apropiere dintre textul de origine și traducere[107].

Prin urmare, în privinţa limbii vechii versiuni grecești, Marcel Pirard a arătat că traducerea a fost făcută oarecum mecanic, cuvânt cu cuvânt, ca în oglindă, adeseori expresiile siriace fiind traduse ca atare în grecește. Astfel, textul grecesc conţine două tipuri de terminologii: una grecească, deja existentă la data realizării traducerii, și una creată artificial, prin traducerea, de multe ori defectuoasă, a celei siriace, cei doi traducători evitând neologismele și preferând termenii deja existenţi în greacă, ceea ce a dus la destule neclarităţi ale textului, la o restrângere a vocabularului tehnic folosit de Sfântul Isaac și la o îngustare a orizontului semantic al termenilor folosiţi în raport cu originalul siriac.[108]

---

106 Pirard, *Introducere*, p. 88.
107 Juckel, *La réception des Pères grecs*, pp. 92-93.
108 *Cf.* Pirard, *Critical Edition*, p. 55.

Textul grecesc al *Cuvintelor ascetice* ale Sfântului Isaac Sirul depinde, pe de o parte, la nivel morfologic, sintactic și lexicologic, de limba textului siriac, iar pe de altă parte, prezintă adaptări ale originalului la greaca vorbită în Palestina secolelor VIII-IX. În Lavra Sfântului Sava din Palestina, unde s-a realizat traducerea, viețuiau monahi de diferite naţionalităţi, limba liturgică din biserica centrală fiind greaca, în timp ce în paraclisele din jurul mănăstirii slujbele se săvârșeau în diferite limbi[109]: greacă, siriacă, georgiană și arabă.

Textul grec al lui Isaac a servit ca bază pentru traduceri în arabă, georgiană, slavonă, română, precum și în alte limbi europene moderne. El reflectă în mod fidel textul siro-melchit al primei părţi din opera Sfântului Isaac, fiind considerat chiar o „relectură a marelui mistic al Bisericii Persiei, realizată în duhul Bisericilor calcedoniene“[110]. Această relectură a presupus și o serie de modificări intenţionate ale textului siriac, cum ar fi omiterea sau schimbarea numelui unor Părinţi căzuţi în dizgraţie în Bizanţ după Sinodul V Ecumenic (Avva Evagrie, Teodor de Mopsuestia).

b) Ediţii ale vechii traduceri grecești

Traducerea greacă a lui Isaac a văzut pentru prima oară lumina tiparului la Leipzig în anul 1770, fiind editată de către ieromonahul

---

[109] Limba vorbită între secolele al VI-lea și al VIII-lea de creștinii din satele Palestinei, dar și de către locuitorii nevorbitori de greacă din orașe era „aramaica palestiniană creștină“ (S.H. Griffith, „From Aramaic to Arabic: the Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods“, în vol. *The Beginnings of Christian Theology in Arabic*, *Variorum Reprints* X, Routledge, 2002, p. 16), care s-a numit mai apoi „siro-palestiniană“ (M. Bar-Asher, „Le syro-palestinien. Etudes grammaticales“, în *Journal Asiatique* 278, 1988, pp. 27-59) sau „aramaică melchită“ (A. Desreumaux, „Ephraim in Christian Palestinian Aramaic“, în *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 1/2, 1998, p. 1). Este vorba de un dialect care aparţine ramurii occidentale a limbii aramaice, înrudit cu siriaca – limba clasică în care scriau și citeau creștinii ce aparţineau diferitelor comunităţi religioase“ (L. Van Rompay, „Some Preliminary Remarks on the Origins of Classical Syriac as a Standard Language“, în vol. *Semitic and Cushitic Studies*, (ed.) G. Goldenberg, S. Raz, Harrassowitz, Wiesbaden, 1994, p. 72), dar înrudit totodată și cu limba Sfântului Isaac (*apud* Pirard, *Introducere*, p. 88, n. 1).

[110] P. Deseille, *Introducere* la Isaac le Syrien, *Discours ascétiques*, p. 23.

Nichifor Theotokis (1731-1800). Realizarea acestei ediţii se bazează însă pe un singur manuscris, *Constantinopolitanus Magnae Scholae 37* din secolul al XIV-lea, Theotokis intervenind neinspirat atât în limba greacă a manuscrisului, pe care a înfrumuseţat-o adeseori în dauna sensului, cât și în ordinea *Cuvintelor*, pe care le-a reorganizat în mod arbitrar, fără niciun corespondent în vreun alt manuscris grecesc. Această ediție cuprinde și trei *Epistole* ale lui Ioan Dalyatha, în timp ce textul cu titlul de *Epistolă către Simeon Taumaturgul* este o prescurtare a *Epistolei către Patrichie*, scrisă de autorul siro-occidental Filoxen de Mabbug, toate patru fiind atribuite lui Isaac Sirul.

Textul lui Theotokis a fost reeditat în 1895 de ieromonahul Ioachim Spetsieris la Atena, ediţie care cuprinde, pe lângă greșelile textului lui Theotokis, peste 500 de greșeli suplimentare[111], fiind reeditat fără nicio corectură de mai multe ori în secolul XX. Edițiile defectuoase ale lui Theotokis și Spetsieris au fost folosite și de Părintele Stăniloae pentru traducerea sa, publicată în volumul 10 din *Filocalie*.

Din cauza acestei situaţii dramatice a textului grecesc s-a pus în mod acut problema alcătuirii unei ediţii critice a acestuia.

c) Epopeea ediţiei critice a textului grecesc

Apărută în anul 2012 la Editura Mănăstirii Iviron din Muntele Athos, ediţia critică a vechii traduceri grecești a *Cuvintelor ascetice* ale Sfântului Isaac Sirul este rezultatul unei munci de peste zece ani, depuse de siriacistul, patrologul și filologul belgian Marcel Pirard, fiu duhovnicesc al egumenului Vasile Iviritul.

Adevărat monument filologic și teologic, ediţia critică a lui Isaac Sirul în grecește are o preistorie în ale cărei meandre se deslușește lucrarea proniei dumnezeiești. Legătura dintre Marcel Pirard și fostul stareţ al Mănăstirii Iviron, arhimandritul Vasile, a început în anii ’60 ai secolului trecut, pe când Părintele Vasile studia la Institutul Teologic Ortodox „Saint-Serge“ de la Paris, fiind încă laic. Prima discuţie despre Isaac Sirul dintre cei doi a avut loc în anul 1969 la mănăstirea athonită Stavronikita, unde Părintele Vasile ajunsese stareţ în fruntea unei mici și tinere

---

[111] Pirard, *Cuvintele ascetice*, p. 52.

obști de monahi cu studii superioare, preocupați de repunerea în lumină a temeiurilor patristice ale vieții monahale prin accesul nemijlocit la surse. În biblioteca Mănăstirii Stavronikita, Părintele Vasile descoperise un manuscris de secol XIV, scris pe pergament, având 303 file cu dimensiunea de 270/190 mm, conținând vechea traducere grecească a *Părții I* din corpusul isaachian[112]. Până la acea dată aceste scrieri apăruseră doar în edițiile lui Theotokis (1770) și Spetsieris (1895), ediții cu o circulație foarte restrânsă, fiind practic de negăsit, și care în privința textului prezentau foarte multe greșeli. Mai exista o traducere în greaca nouă *katarevusa*, tipărită în 1872 de ierodiaconul athonit Calinic de la Mănăstirea Pantocrator, care intervenise foarte mult în text ori de câte ori acesta prezenta neclarități. Pus în fața necesității de a avea un text cât mai aproape de cel realizat de primii traducători, Avramie și Patrichie, Părintele Vasile a început să caute și alte manuscrise grecești ale acestei prime traduceri, pentru a se lămuri personal asupra sensului paragrafelor obscure. A discutat la mănăstire, în anul 1968, despre acest aspect și cu Marcel Pirard, dar problema a rămas la nivelul unei simple cercetări personale a Părintelui Vasile și a monahilor săi de la Stavronikita. Unul dintre aceștia, ieromonahul Nectarie, a studiat în anii următori întreaga tradiție manuscrisă grecească la care a putut avea acces și, împreună cu alți doi monahi din obște, au compilat un catalog al manuscriselor grecești existente în Athos și în bibliotecile din străinătate.

O nouă etapă în drumul spre actuala ediție critică l-a reprezentat anul de grație 1995, când Marcel Pirard, aflat la Bruxelles, se întâlnea de două ori pe lună, sâmbătă după amiază, după vecernie, cu alți câțiva prieteni ortodocși, aproape 20 la număr, cu care formase un grup de lectură și discuție a textelor filocalice din autori precum Sfântul Ioan Scărarul, Sfântul Simeon Noul Teolog, Sfântul Grigorie Palama și alții. Pentru fiecare ședință, unul dintre participanți avea sarcina de a pregăti și prezenta un text filocalic, într-o traducere însoțită neapărat și de textul original, după care urmau discuții. Când i-a venit rândul lui Marcel Pirard, el s-a gândit să aleagă un fragment din Sfântul Isaac Sirul, selectat dintr-un volum primit în dar de la Părintele Vasile, care cuprindea ediția lui Spetsieris, reeditată

---

[112] Este vorba de manuscrisul *Athous, Stavronikita 40*.

în Grecia în 1981. Ocupându-se de acel fragment pentru a-l prezenta prietenilor săi, Marcel și-a dat seama de starea dezastruoasă a textului grecesc și și-a adus aminte de discuţiile avute la Stavronikita în urmă cu mai bine de un sfert de secol. Prezentarea textului lui Isaac Sirul a stârnit discuţii vii între prietenii adunaţi după vecernie, legate de necesitatea unei ediţii critice a textului grecesc, realizată pe baza celor mai vechi și mai bune manuscrise, așa încât să poată exista un punct de plecare sigur pentru orice altă cercetare teologică ulterioară.

Consultându-se cu Părintele Vasile, care din 1990 se găsea ca stareţ la Iviron împreună cu o parte din obștea de la Stavronikita, Marcel Pirard a aflat de catalogul manuscriselor grecești ale *Cuvintelor ascetice* ale Sfântului Isaac Sirul, întocmit de monahii de la Stavronikita. După un timp de frământări și de structurare a problematicii legate de textul grec originar, Marcel Pirard ia hotărârea finală de a realiza o ediţie critică, primind, odată cu binecuvântarea Părintelui Vasile, și catalogul manuscriselor isaachiene întocmit la Stavronikita.

Așa ajungem în anul 2000, an în care savantul belgian începe munca efectivă la ediţia critică, căutând și cercetând, pe lângă manuscrisele grecești, și manuscrise siriace. În acest fel, Marcel Pirard a început prin a defini grupele și subgrupele de manuscrise, separând tradiţia manuscrisă în două familii, răsăriteană și apuseană, identificând și eliminând apoi manuscrisele „contaminate", reţinându-le pe cele mai vechi și excluzându-le pe cele care prezentau tendinţe de îmbunătăţire a limbii traducerii prin armonizarea cu greaca clasică. În continuare, textul critic a fost stabilit pe baza manuscriselor al căror text aparţine, prin stil și formă, unei tradiţii primare și de încredere în raport cu originalul siriac. Merită să reţinem amănuntul că editorul a constatat o mare concentrare a manuscriselor athonite în prima jumătate a secolului al XIV-lea, încă un indiciu grăitor privind rolul isihaștilor bizantini în promovarea scrierilor și persoanei lui Isaac Sirul[113].

d) Caracteristicile ediţiei Pirard

Rezultatul cercetării critice a manuscriselor l-a condus pe Marcel Pirard la un text „purificat", dar nu ușor de citit. În alegerea variantei

---

113 *Cf.* Pirard, *Critical Edition*, pp. 53-54.

corecte dintre diferitele posibilităţi oferite de manuscrisele grecești, el s-a orientat după originalul siriac. Absenţa unei ediţii critice a textului siriac face ca până în prezent unica referinţă disponibilă să fie textul editat de Paul Bedjan (1909), cu toate imperfecțiunile sale, unele semnalate chiar de realizatorul lui. Suntem, prin urmare, în situaţia paradoxală de a confrunta traducerea greacă, realizată după ramura siro-melchită, cu textul siro-oriental din ediţia Bedjan, erorile de transcriere apărute cu ocazia trecerii din tradiţia siro-orientală în cea siro-occidentală fiind recenzate, în bună măsură, de către Marcel Pirard în ediţia sa[114]. Astfel, el a corectat greșelile copiștilor, dar greșelile traducătorilor le-a păstrat în textul grec, marcându-le între asteriscuri și oferind, la subsol, o traducere corectă într-o greacă similară vechii versiuni. Diferenţele dintre textul grec și originalul siriac sunt discutate în aparatul critic siro-grec, prin colaţionare cu alte două vechi traduceri, independente una de alta, în arabă și georgiană. Numeroase variante care apar în familia manuscrisă siro-occidentală se datorează alterării cuvintelor din versiunea siro-orientală. În acest fel cititorul ediţiei critice are la îndemână textul vechii traduceri grecești a lui Isaac, purificat de alterările survenite prin copierile succesive de-a lungul secolelor, și i se oferă totodată, în aparatul critic, corectarea anumitor greșeli de traducere și completarea anumitor omisiuni.

Pentru situaţiile în care textele siro-oriental și siro-occidental diferă, doar așteptata editare critică a textului siriac va face posibilă stabilirea finală a versiunii corecte. Până atunci, textul siro-oriental, editat de Bedjan, cuprinde tradiţia textuală cea mai vrednică de încredere și rămâne important pentru versiunea greacă, chiar dacă aceasta din urmă a fost realizată pe baza ramurii siro-melchite a versiunii siro-occidentale.[115]

---

[114] *Ibidem*, pp. 60-61.
[115] *Ibid.*, pp. 56-57.

PARTEA TEOLOGICĂ

TERMINOLOGIA SFÂNTULUI ISAAC - PURTĂTOARE A ÎNVĂŢĂTURII SALE DUHOVNICEŞTI

Cititorul stăruitor al lui Isaac se va convinge repede că scrierile sale sunt purtătoarele unor idei și învăţături care revin constant, construite cu ajutorul unor termeni tehnici supli, uneori inediţi pentru spaţiul nostru apusean, pornind de la premise de o simplitate covârșitoare[1], care generează o coerență și o unitate de altă factură decât cea furnizată de un sistem. Se verifică astfel observația, devenită loc comun, că Isaac Sirul este un autor nesistematic și nesistematizabil și că orice încercare de rigidizare a învățăturii într-un sistem îi alterează irecuperabil duhul și îi împuţinează perspectivele, ca și cum ar încerca să prezinte o sferă plină în termenii unei linii, generând falsa impresie că Isaac ar fi un scriitor sistematic[2].

Pentru a evita capcanele unei sistematizări a nesistematizabilului, am hotărât să prezint câţiva dintre termenii cei mai importanţi și mai des utilizați de Isaac în sens tehnic, contând pe faptul că studiul terminologiei oricărui autor duhovnicesc este fundamental pentru cunoașterea felului în care își împărtășește ideile și a universului său spiritual, mai ales dacă această cunoaștere nu se va opri la clasificările operate de limbaj.

---

[1] *Cf.* CHIALÀ, *Isaac*, p. 155.

[2] Aşa cum arată Dana MILLER că e cazul cu o populară introducere în *Lumea duhovnicească a Sfântului Isaac Sirul*, Miller deplângând metoda „facilă“ a alcătuirii artificiale a unui „plan“ împănat ulterior de autor cu citate, precum şi o serie de afirmaţii fără susţinere în scrierile lui Isaac, căruia îi atribuie, „imprudent“, idei străine (MILLER, recenzie la Hilarion ALFEYEV, *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, pp. 122-127).

Ceea ce urmează este un fel de glosar dezvoltat, o suită de mici articole lexicografic-teologice înșirate în ordinea alfabetică a echivalentului românesc ales în prezenta traducere, articole realizate pornind de la termenii siriaci folosiţi de Isaac în toate cele trei părţi ale operei sale, unanim recunoscute ca autentice.

Termenii aleși pentru prezentare sunt ilustrativi pentru școala filocalică siro-orientală și au uneori înșelătoare zone semantice comune cu termenii mai bine cunoscuţi grecești. Diferențierea de terminologia greacă (și implicit modernă, europeană) înseamnă salvarea specificului siriac al textelor și o îmbogățire a posibilităților de exprimare a elementelor vieţii duhovnicești. A cunoaște, de exemplu, semnificațiile grecescului νοῦς sau διάνοια nu înseamnă implicit a cunoaște și semnificațiile termenilor siriaci *re'yana*, *mad'a* sau *hawna*, care doar aparent și convențional le sunt „corespunzători". Invităm așadar cititorul nu la înregistrarea unei nomenclaturi inedite de termeni, ci la o incursiune pe viu în lumea cuvintelor predilect folosite de Sfântul Isaac pentru a surprinde felul în care sunt realităţile și procesele vieţii duhovnicești, altfel spus să afle în ce fel termenii prezentaţi delimitează modalităţi ale vieţii duhovnicești trăite în complexele procese, acţiuni și stări duhovnicești denumite prin mijlocirea lor.

Pentru înţelegerea specificului glosarului trebuie să avem în vedere unele particularități ale scrisului isaachian. Astfel, Isaac are oroare nu doar de definiţii rigide, definitive, care, cum se arată în lingvistica modernă, conțin „ceva învechit sau o înțelegere greșită"[3], ci și de blocajul în pseudolimbajul clișeelor terminologice în care unii autori se traduc pe ei înșiși din limba autentică, vorbită[4]. Rostirea lui e poetică, muzicală, metaforică, ceea ce generează uneori dificultăți de înţelegere. De exemplu, ca răspuns la cererea și, probabil, la „nevoile" ucenicilor, el le face pogorământul de a formula câteva așa-zise „definiţii" insolite, care scapă oricărei stereotipii: curăţia cugetului e răpirea întru cele dumnezeiești, patimile sunt mișcări

[3] George Steiner, *După Babel. Aspecte ale limbii şi traducerii*, trad. V. Negoiţă şi Şt. Avădanei, Ed. Univers, Bucureşti, 1983, p. 284.

[4] Josè Ortega y Gasset, *Misère et splendeur de la traduction*, Belles Lettres, Paris, 2013, p. 9.

ale lumii în noi, contemplaţia este simţirea tainelor dumnezeiești ș.a. Adeseori, dacă urmărești o idee de-a lungul operei lui Isaac, constaţi că pustnicul sirian are obiceiul să formuleze și să reformuleze aceeași idee în mai multe feluri, să o abordeze din unghiuri diferite și să dea răspunsuri al căror fond coincide în spatele unei evidente (și căutate?) fluidităţi a exprimării, care, dacă este bine înţeleasă de cititor, îl implică alături de Isaac într-o neobosită reluare și aprofundare a marilor teme duhovnicești. Ca să nu rămânem cu impresia că Isaac ar fi un utilizator al limbii care nu se sinchisește de ce înţeleg ceilalţi din spusele lui, citām o observaţie fundamentală a marelui lingvist român, Eugeniu Coșeriu, legată de caracterul dinamic și creator al limbajului uman în general, potrivită însă și înţelegerii specificului limbii lui Isaac: „Cuvintele se schimbă continuu, nu numai din punct de vedere fonic, ci și din punct de vedere semantic. Un cuvânt nu este niciodată același… În fiecare moment se manifestă ceva care a existat deja și ceva care nu a existat niciodată înainte: o inovaţie în forma cuvântului, în folosirea sa, în sistemul său de asociaţii. Această schimbare continuă, această năzuinţă neîntreruptă de creaţie și de recreaţie, în care, ca pe niște pânze ondulate cu mii de nuanţe sau ca pe suprafaţa scânteietoare a mării în bătaia soarelui, în niciun moment nu se poate fixa un sistem static concret, deoarece în fiecare moment sistemul se frânge pentru a se reconstitui și pentru a se frânge din nou în momentele imediat succesive – această schimbare continuă este tocmai ceea ce numim realitatea vie a limbajului."[5]

Prin urmare, miza înţelegerii textelor lui Isaac e pe măsura stăpânirii jocului terminologiei sale.

Traducătorii din siriacă ai lui Isaac și siriaciștii care l-au studiat îndeaproape au observat că el folosește terminologia foarte bogată a autorilor duhovnicești anteriori ferindu-se să cadă în prizonieratul confortabil al unei schematizări a limbajului. De aici și „fluiditatea considerabilă în utilizarea termenilor tehnici" de către Isaac[6], aproape fiecare termen având nuanţe prin care întâlnește sfera semantică a altora sau, în contexte diferite, este

---

[5] Eugeniu Coşeriu, *Omul şi limbajul său. Studii de filozofie a limbajului, teorie a limbii şi lingvistică generală*, Ed. Universităţii Alexandru Ioan Cuza, Iaşi, 2009, pp. 196-197.

[6] Brock, *Introduction*, în Isaac II, p. XVII.

folosit cu sensuri contrare. Termenii lui Isaac creează o rețea vastă și suplă de sensuri filocalice care se întrețes, se cheamă reciproc, se întâlnesc și se susțin în țesătura densă și unitară a tuturor scrierilor sale, iar trimiterile noastre la toate cele trei părți ale scrierilor episcopului pustnic evidențiază firescul și unitatea gândirii sale. Cu ajutorul explicațiilor din glosar, construite pe baza trimiterilor directe la texte, cititorul va putea cunoaște detaliat semnificațiile siriace care l-au făcut pe autorul nostru să aleagă un termen sau altul ca să transmită nuanțe surprinzătoare, imperceptibile în traducere.

Din cele spuse până acum cititorul va putea să înțeleagă de ce, ca traducător în românește al Sfântului Isaac, resimți imperios necesitatea constituirii unui vocabular românesc de termeni isaachieni și de ce un asemenea vocabular trebuie să ia obligatoriu ca referință terminologia siriacă a Sfântului Isaac, întrucât studierea termenilor versiunii grecești este generatoare de confuzii, fiecare termen ascetic siriac având două sau chiar mai multe echivalențe eline. Aceste observații provenite de pe șantierul traducătorului au condus la formarea treptată și fără pretenții definitive a unui atare vocabular isaachian, ai cărui termeni aspiră să respecte o paritate lingvistică rezonabilă, luând în considerare că rigoarea lui Isaac este raportată la semnificatul termenilor, gen de rigoare care îl obligă la o precizie care exclude folosirea sinonimelor cu valoare stilistică sau a circumlocuțiilor[7].

Nutresc convingerea mărturisită că asimilarea treptată a celor câțiva termeni fundamentali care urmează va mijloci duhul filocalicii siro-orientale și va permite cititorului răbdător și statornic al lui Isaac accesul la ritmul teologic intim al textelor sale, cărora li se va putea abandona fără teama eșuării în pseudotrăiri sau pseudoexegeze. Practic vorbind, acest așa-zis glosar poate servi și unui prim nivel de comentariu[8], considerent pentru care cei mai importanți dintre termenii prezentați în el, pentru a putea fi reperați ușor, au fost redactați în corpul traducerii cu caractere *italice*. Termenii din titlul fiecărui articol sunt cei pe care i-am utilizat în timpul traducerii. În caseta de titlu am menționat termenul original siriac, traducerea lui în greacă, engleză, franceză și italiană, precum și alte echivalențe românești întâlnite în traduceri anterioare.

---

[7] Louf, *Note sur la traduction*, în Isaac, *Oeuvre sp.* – II, p. 77.

[8] Louf, *Introduction*, în Isaac, *Oeuvre sp.* – II, p. 77.

CONTEMPLAŢIE

Sir. ܬܐܘܪܝܐ – *teoriya*
Gr. *θεωρία*
Eng. *divine vision, vision, contemplation, theoria*
Fr. *contemplation, vision divine*
It. *contemplazione*
Alte traduceri în româneşte: *contemplare, vedere, vedere dumnezeiască, dumnezeiască vedenie*

Termenul fundamental ܬܐܘܪܝܐ (*teoriya*), un calc al vechiului concept filozofic θεωρία, a fost consacrat ca termen tehnic de Aristotel și a intrat în vocabularul teologic siriac odată cu traducerile din greacă.

În ciuda aparenţelor, traducerea siriacului *teoriya* în românește ridică exigenţe diferite faţă de echivalarea sa în limbile occidentale întrucât, datorită dublei sale istorii, greacă și latină, *contemplaţie* are conotaţii specifice, trecerea de la θεωρία la *contemplatio* fiind însoţită de modificări ale conţinutului[9]. Așa cum a observat Dana Miller, unul dintre traducătorii lui Isaac în engleză, în aceste limbi *contemplaţie* are puternice rezonanţe psihologice, imprimate termenului de Augustin și de teologia îndatorată lui. Această puternică marcă psihologică se regăsește în practicile spirituale apusene de meditare prin folosirea intensă a imaginaţiei, numite chiar „contemplaţie“ și atât de specifice creștinismului occidental. Din acest motiv, traducătorul american mărturisește că și-a propus să evite programatic termenul de *contemplaţie*, redându-l prin *divine vision*[10].

În românește, sintagma „vedere dumnezeiască“ a pătruns pe filiera traducerii din engleză a textelor lui Isaac, circulând și varianta arhaic-slavonizantă „dumnezeiască vedenie“. Sintagma reprezintă o decizie traducţională care, valabilă poate în contextul spiritual și lingvistic apusean, suferă

[9] *Cf.* Frédéric Nef, „Contemplation“, în *Dictionnaire critique de théologie*, p. 325.

[10] Ysabel de Andia respinge opţiunea lui Miller, păstrându-l pe *contemplation* pentru redarea în franceză a termenului (*cf. Hésychia et contemplation*, n. 32, p. 29).

de pierderea, prin determinologizare, a sensurilor bogate, complexe, nuanţate și tradiţionale pe care *contemplaţie* le are în contextul teologic și lingvistic răsăritean. În măsura în care vocabularul filocalic românesc aspiră către precizia necesară oricărui text de îndrumare duhovnicească, sintagma „vedere/vedenie dumnezeiască“ nu se dovedește satisfăcătoare. La aceste consideraţii filologice se adaugă și cele teologice, întrucât, pentru Isaac, nu orice contemplaţie este și vedere, și nici orice vedere este și dumnezeiască, termenul *contemplaţie* fiind utilizat de el cu sensuri mult mai cuprinzătoare și mai diverse decât îngăduie caracterul restrictiv al sintagmei create de Miller pentru spaţiul occidental.

Din aceste motive am optat pentru redarea sistematică a lui *theoriya* prin *contemplaţie*, urmărind investirea lui cu valoarea unui termen tehnic specializat, ale cărui studiere și cunoaștere îl vor iniţia pe cititor în una dintre cele mai nuanţate laturi ale învăţăturii Sfântului Isaac.

În universul scrierilor isaachiene, termenul de *contemplaţie* are o întreagă constelaţie de sensuri, printre care niciodată nu se regăsește cel de „meditaţie discursivă, raţională, logică“, pe care îl are în terminologia spirituală și mistica apuseană. Pentru Isaac există mai multe grade ale contemplaţiei, începând cu o simţire vagă a lucrării dumnezeiești înlăuntrul sufletului și culminând cu vederea slavei lui Dumnezeu, astfel încât simţurile duhovnicești sunt implicate în acţiunea contemplaţiei, fiecare simţ potrivit specificului său (I, 2, 188).

Contemplaţia este, pentru Isaac, o formă de comuniune cu Dumnezeu în care se crește treptat, pe măsura curăţirii de patimi, fiind un proces foarte subţire desfășurat în partea înţelegătoare (I, 2, 109 ș.u.). Înainte de a fi vederea slavei lui Dumnezeu, în care voinţa omului nu mai este activă, contemplaţia înseamnă și „simţirea tainelor dumnezeiești ascunse în lucrurile spuse în Scripturi“ (I, 2, 171). Implicarea simţirii în actul contemplaţiei arată complexitatea termenului de care ne ocupăm și multitudinea experienţelor duhovnicești pe care el le acoperă.

Isaac insistă mereu că pentru a urca pe treptele contemplaţiei, chiar înainte de stadiile ei incipiente, monahul trebuie să își răstignească trupul prin răbdarea necazurilor și asceza atotcuprinzătoare, care îi tămăduiește „slăbiciunea gândurilor“. Întrucât în iconomia vieţii duhovnicești contemplaţia urmează „după tămăduirea sufletului“ (I, 2, 131), orice strădanie de a o

dobândi fără curăţirea de patimi „aduce mânia lui Dumnezeu“, ea fiind mai degrabă o „vedenie“ înșelată a imaginaţiei, nu o lucrare harului. După cum omul este alcătuit din trup și suflet, tot așa și omul care a atins desăvârșirea este alcătuit, după Sfântul Isaac, din făptuire (trupul) și contemplaţie (sufletul) (I, 2, 161). Starea mai presus de fire, atinsă după curăţie și despătimire, este denumită de Sfântul Isaac o „mișcare în contemplarea Dumnezeirii celei mai presus de fire“ și este opusă „mișcării în patimi“, considerată o stare împotriva firii (I, 3, 58). Dacă monahul nu urmează cursul firesc al urcușului de la făptuire, care curăţă partea irascibilă, la contemplaţie, care curăţă partea înţelegătoare, demonii încearcă și reușesc să-l înșele imitând adevărata contemplaţie, în care s-au aflat și ei înainte de cădere. De aceea orice pas pe calea contemplaţiei are nevoie de lumina discernământului duhurilor (I, 22, 50) și de convingerea intim asumată că orice formă de contemplaţie, de la cele incipiente până la vederea lui Dumnezeu, este darul exclusiv al harului, nu rezultatul lucrării omenești sau al unei puteri naturale a minţii (I, 22, 73).

Sfântul Isaac enumeră mai multe feluri de contemplaţie, cele mai bine definite fiind: a Scripturii (ܬܐܘܪܝܐ ܕܟܬܒ̈ܐ), naturală secundă, naturală primă, a Treimii, aceasta fiind distinctă de toate celelalte și cea mai înaltă. Urcând în ierarhia contemplaţiilor, mintea se dezbracă treptat de orice întipărire, pregătindu-se pentru a primi contemplaţia supremă a lui Dumnezeu. Aceasta din urmă nu ţine de puterea naturală a minţii omenești, nici de cea a celei îngerești (I, 22, 73-116), ci urmează uimirii (ܬܗܪܐ – *temha*) și „ne duce dincolo de lumea aceasta“ (II, 1, 43). Până la acest pisc al contemplaţiei există trepte de contemplaţie, unele denumite potrivit terminologiei evagriene: contemplaţie naturală secundă, contemplaţie naturală primă, fără ca terminologia evagriană să acopere toate formele de contemplaţie descrise de Isaac. Punctul lor comun este necesitatea unei minţi goale de gânduri, de concepte, de imagini, de întipăriri, de amintiri, de dorinţe, stare care se dobândește treptat „într-o isihie continuă“ (*KG* 1, 29). Vieţuirea în isihie este prin urmare o „vieţuire contemplativă“ (ܕܘܒܪܐ ܕܬܐܘܪܝܐ – *dubara d-teoriya*, II, 12 titlu), în care monahul ajuns pe treapta duhovnicească va fi ridicat la răstimpuri la contemplarea Sfintei Treimi, pregustând vieţuirea de după învierea cea de obște (II, 12, 1-2). Întreaga vieţuire monahală tinde,

atunci când e bine condusă, spre depășirea nivelului trupesc al tuturor faptelor ascetice, care sunt plictisitoare și dezgustătoare atunci când le lipsește dimensiunea contemplativă (*KG*, 1, 42).

Printre treptele de început ale contemplaţiei se numără citirea și meditarea Scripturii și a troparelor, care pregătesc mintea pentru adevărata contemplaţie (I, 24, 1-7). În ciuda acestui caracter pregătitor, Isaac nu ezită să considere tot contemplaţie și acest tip de citire meditată (I, 44, 93). De aceea, pentru monahul făptuitor, ca de altfel și pentru cel care a intrat în etapa contemplaţiei naturale, e necesară o permanentă cercetare de sine pentru a vedea dacă în vremea rugăciunilor citite mintea sa are o dispoziţie contemplativă, aceasta presupunând „adevărata isihie“ (I, 40, 2). Pentru a ajunge la îndulcirea lăuntrică prin citirea rugăciunilor, a troparelor sau a Scripturii, mintea trebuie să urmărească înţelesurile duhovnicești ale cuvintelor Duhului, fără nicio preocupare pentru cantitate. În acest fel cugetul contemplă în timpul meditării măreţiile iconomiei dumnezeiești și este îmboldit spre o formă mai înaltă de rugăciune, fie doxologică, fie de pocăinţă, ambele născându-se din ceea ce Isaac numește contemplaţie a troparelor și a Scripturii (I, 44, 87-96).

Calea spre treptele mai înalte de contemplaţie, denumite sintetic de Isaac și „contemplaţie fiinţială“, are ca specific restrângerea graduală până la deplina oprire a lucrării simţurilor trupești (I, 22, 5 ș.u.), iar contemplaţia devine pentru monah un „al doilea suflet“, alcătuit „în pântecele *părţii înţelegătoare*, care primește materia sămânţei duhovnicești“ (I, 2, 169).

Contemplaţia este înrudită cu *descoperirea* (*gelyana*) și cu *vederea* (*hzata*), ele exprimând aspecte particulare ale legăturii nemijlocite cu aspectul tainic, duhovnicesc al lucrurilor create, al Scripturilor, al fiinţelor inteligibile și cu Dumnezeu Însuși. Conţinutul descoperirilor ţine de cinci domenii de contemplare naturală, numite și „cinci schimbări diferite în creșterea minţii“ (*KG* 2, 75). Ele sunt: contemplarea purtării de grijă a lui Dumnezeu asupra lumii și asupra fiinţelor raţionale, contemplarea lucrării Sale creatoare, contemplarea înţelepciunii Lui în cele ce sunt și, a cincea, „înlemnirea gândului într-o neînţelegere (ܠܐ ܡܬܕܪܟܢܘܬܐ – *la metdarkanuta*)“ (*KG* 2, 73). În toate aceste contemplaţii ceea ce îndrumă mintea este „o simţire duhovnicească“ (ܡܪܓܫܢܘܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ) a cărei intensitate se schimbă „potrivit râvnei sau nepăsării, luminii sau a întunericului care ne

vin de aici“ (*KG* 2, 74). Din textele citate se poate vedea că pentru Isaac contemplaţia, pe primele ei trepte, implică și voinţa, și râvna omului de a vieţui în mod potrivit, adică are o dimensiune numită de cercetători „catastatică“, fiind întâlnită în cursul stării de minunare (*tehra*). Dar pe treptele ei înalte contemplaţia este doar o lucrare a harului, o răpire a minţii în deplina neînţelegere, o stare considerată „extatică“ și numită de Isaac „uimire“ (*temha*)[11]. Așadar, concepţia lui Isaac asupra contemplaţiei include atât aspectul catastatic sau evagrian, cât și pe cel extatic sau dionisian, pentru Isaac mintea putând atinge contemplaţia doar după ce și-a regăsit curăţia sau limpezimea originară prin răstignirea sa și răpirea de către Duhul Sfânt. Isaac nu este deci nici evagrian, nici dionisian, ci este… isaachian, chiar dacă unele elemente ale învăţăturii sale despre contemplaţie dovedesc anumite legături cu cei doi autori[12].

La înnoirea viitoare, toate formele de contemplaţie legate de lumea actuală materială vor dispărea odată cu formele acestei lumi (*KG* 3, 9), astfel încât în lumea viitoare mintea nu va mai avea nevoie de simţurile trupești prin care ea „locuiește“ în imaginile și noţiunile acestei lumi, ci se va afla doar în contemplarea lui Dumnezeu (*KG* 3, 10).

În urma diferitelor contemplaţii pe care le-au avut, sfinţii formulează învăţătura ascetică legată de transformările pe care le suferă firea umană în strădania ei de a împlini învăţătura lui Hristos din Evanghelie, motiv pentru care Isaac consideră cateheza ascetică drept o „contemplare evanghelică“ (*KG* 1, 5).

După cum există numeroase forme și feluri de contemplare autentică, tot așa există și „contemplaţii nepotrivite“, în care puterea văzătoare a sufletului este îndreptată spre lucruri care tulbură pacea cugetului, chiar dacă acestea nu sunt întotdeauna și în mod evident păcate (I, 65, 49).

Raportul dintre contemplaţie și rugăciune, pe de o parte, și viaţa de făptuire, pe de alta, este același ca legătura dintre sămânţă, reprezentată de făptuire, și adunarea snopilor, care corespunde contemplaţiei (I, 19, 56). Până și iubirea desăvârșită se câștigă doar prin contemplaţie (I, 67, 126), așa încât contemplaţia duhovnicească este Împărăţia cerurilor, care nu constă

[11] Scully, *Isaac*, p. 95.
[12] *Cf.* de Andia, *Contemplation*, pp. 47-48.

în fapte ale sufletului, ci este întru totul lucrarea harului. Contemplaţia nu se poate învaţa de la altcineva, ci este darul lui Dumnezeu ca răspuns la credinţa unei inimi curăţite în isihie și uitare a lumii acesteia (I, 63, 95-104), astfel încât adevărata contemplaţie a lui Dumnezeu este „slava minţii“ (I, 26, 24) și adevărata „virtute duhovnicească“ (I, 32, 7).

CUGET

Sir. ܪܥܝܢܐ – *re'yana*
Gr. *φρόνημα, διάνοια*
Eng. *mind, thought*
Fr. *pensée, esprit*
It. *pensiero, opinione, riflessione*
Alte traduceri românești: *cugetare, gând, gândire, minte, opinie*

Odată cu termenul ܪܥܝܢܐ (*re'yana*), intrăm în partea subtilă a antropologiei Părinţilor sirieni, ale cărei distincţii și denumiri nu își găsesc întotdeauna un corespondent în greacă și, cu atât mai puţin, în latină sau limbile moderne. De aceea și traducătorii au dificultăţi în redarea acestora, ezitările fiind vizibile în multitudinea de echivalenţe pentru care s-a optat, niciuna pe deplin satisfăcătoare.

Etimologic, ܪܥܝܢܐ (*re'yana*) provine din participiul activ *Pael* al verbului ܪܥܐ (*r'a*), ale cărui sensuri materiale de „a hrăni“ (o turmă), „a se ocupa cu ceva“ le-au generat pe cele metaforice de „a păstori“ (o obște de creștini), „a conduce“ (duhovnicește), ceea ce arată că termenul nostru este înţeles ca denumind partea conducătoare a sufletului prin excelenţă. Dacă analizăm succint și familia lexicală a lui *re'yana*, găsim termeni legaţi de activitatea de conducere bisericească precum: ܪܥܝܐ (*ra'ya*), „păstor duhovnicesc“ sau „episcop“; ܪܥܝܘܬܐ (*ra'yuta*), „pastoraţie“, „grijă pastorală“. Dar cel mai important termen înrudit cu *re'yana* este tocmai ܬܪܥܝܬܐ (*tar'ita*), „cugetare“, „doctrină“, „opinie“, „sens“, derivat din participiul *Ethpael* al aceluiași verb ܪܥܐ (*r'a*), care, la această formă, exprimă sensurile de „a gândi“, „a avea o opinie, un scop“, „a fi

preocupat de ceva". Cu acest fundal etimologic siriac, echivalarea aleasă de noi pentru cei doi termeni, *cuget* și *cugetare*, face transparentă și în românește legătura etimologică existentă între cei doi termeni siriaci. Această legătură arată că între cuget și cugetare există o asemănare, dar mai ales o distincţie foarte importantă, fundamentale pentru înţelegerea antropologiei filocalice a Sfântului Isaac.

Re'yana denumește facultatea sufletească a gândirii conștiente și deliberate. Se deosebește de cugetare (*tar'ita*) prin faptul că *re'yana* este deja implicată în stadiile incipiente ale lucrării lăuntrice duhovnicești, numită și „osteneala inimii" (I, 32, 304), mai ales în simţirea lucrării harului, în diferite forme de contemplaţie – dimensiuni ale experienţei duhovnicești inexistente pentru cugetare. Prin aceasta înţelegem că *re'yana* are „un rol fundamental în stadiile intermediare ale experienţei duhovnicești, înainte ca aceasta să fie transmisă mai departe minţii"[13]. În practica vieţii de rugăciune cugetul este relativ greu de distins de cugetare (*tar'ita*), ambele fiind facultăţi cunoscătoare ale sufletului care operează cu concepte. Spre deosebire totuși de cugetare (*tar'ita*), lucrarea cugetului presupune și o conlucrare conștientă și simţită cu harul, condusă de voinţă și însoţită uneori de diferite forme ale contemplaţiei, Sfântul Isaac considerând cugetul drept unul dintre simţurile sufletului (I, 3, 194). Prin urmare, deși cunoașterea dobândită prin activitatea cugetului are un caracter raţional și discursiv, totuși ea are și o dimensiune supraraţională, duhovnicească, datorată imboldurilor harului ivite în suflet în timpul citirii și meditării Scripturii sau în vremea rugăciunii, în măsura retragerii sale în inimă din împrăștiere (I, 1, 3; II, 1, 88).

Datorită caracterului său ambivalent, cugetul își modifică starea și calitatea potrivit cu modul de vieţuire și cu înrâuririle exterioare și lăuntrice la care este supus, precum și în funcţie de mediul în care trăiește (I, 1, 76). O viaţă moleșită, neascetică, prinsă în vâltoarea zarvei lumești, a grijilor, a întâlnirilor cu mulţi oameni, a multelor îndeletniciri lasă cugetul în starea sa adamică, întunecată, lipsit de lumina Duhului (*KG* 2, 79). Chiar dacă este întunecat, cugetul rămâne în continuare partea conducătoare a omului, dar hotărârile sale stau sub înrâurirea întunericului spiritual al

[13] A. Louf, *Introduction*, în Isaac, *Œuvres sp. – II*, pp. 79, 86.

neştiinţei, iar acţiunile decise de cuget, chiar dacă în aparenţă pot apărea „de folos Bisericii“, „frumoase“ și „folositoare“, sunt în realitate omenești, fiind sigur că Dumnezeu nu le va primi în lipsa trăirii lăuntrice a harului (*cf.* *KG* 2, 38). Faptul că și un om cu cugetul stricat poate face lucruri frumoase în exterior (*KG* 3, 98) arată încă o dată că, pentru Isaac, criteriul de apreciere a faptelor rămâne măsura duhovnicească a cugetului. În ce constă aceasta și cum se poate dobândi?

Transformarea treptată a cugetului dintr-unul pământesc și întunecat într-unul duhovnicesc și luminat depinde de o lege adeseori formulată de Sfântul Isaac: starea cugetului este pe măsura vieţuirii omului și a condiţiilor în care trăiește. Ea provine dintr-o observaţie ascetică universal valabilă, care arată că, atâta timp cât ne aflăm între oameni, avem gânduri omenești, iar când suntem în pustie, avem gândurile pustiei (*KG* 4, 53). Astfel, „în măsura în care biruim patimile [...] cugetul se eliberează de legăturile gândurilor pătimașe“ și înlăuntrul nostru strălucește lumina harului (*KG* 3, 63). Vieţuirea în pustie naște un cuget pustnicesc, întrucât „cu ce se amestecă trupul, cu aceasta se amestecă și cugetul“ (*KG* 4, 28), una dintre urmările vieţuirii în pustie fiind împuţinarea gândurilor lumești din cuget, pe măsura căreia se deschide înaintea monahului „ușa care duce la bucuria în Domnul“ (*KG* 4, 49). De aceea Sfântul Isaac acordă o importanţă instrumentală ascezei și condiţiilor exterioare, prin intermediul cărora el urmărește să acţioneze asupra calităţii duhovnicești a cugetului, pentru că „rânduiala din afară poate îndrepta în orice direcţie cugetul inimii“ (III, 2, 1).

Odată împlinite condiţiile exterioare pentru asceză și isihie, monahul ajunge să se concentreze mai cu seamă asupra „făptuirii cugetului“ (ܦܘܠܚܢܐ ܕܪܥܝܢܐ – *pulhana d-re'yana*, II, 35 titlu), care corespunde făptuirii sufletești (*KG* 4, 46-47). Pentru aceasta, el trebuie să renunţe la legăturile cu oamenii, să se ostenească și trupește, să dobândească smerenia inimii și tot ceea ce îl face să sporească în creșterea lăuntrică (*KG* 2, 79). Fără câștigarea făptuirii cugetului, monahul rămâne în gânduri pământești și lumești, ceea ce este o rușine înaintea Domnului (III, 3, 17). Pe această cale, una dintre cele mai importante lucrări ascetice, pentru Isaac, este citirea și meditarea Scripturii, care, însoţite de asceză trupească și isihie, fac cugetul să simtă treptat lucrarea lăuntrică a harului, până la măsura

în care cugetul poate percepe lumina ascunsă în fiecare verset. În acest moment citirea trebuie oprită, astfel încât cugetul să absoarbă lumina de dincolo de cuvânt și așa să se lumineze (*KG* 4, 68). Dragostea cugetului pentru cuvintele Scripturii este socotită de Isaac un semn al luminii lăuntrice (II, 6, 3), în timp ce semnul doveditor al întunericului din suflet și al îngroșării cugetului care „nu mai poate să se întâlnească cu lumina" constă în încetarea oricărei simţiri a lucrării cuvintelor Scripturii asupra omului lăuntric (*KG* 2, 78). Astfel că „osteneala cugetului" (ܥܡܠܐ ܕܪܥܝܢܐ – *'amla d-re'yana*, II, 25 titlu)[14] devine sinonimă cu lucrarea pocăinţei harice și curăţitoare a ochiului lăuntric, care începe să scruteze tainele proniei și pe cele viitoare (II, 35, 3). În acest fel monahul intră prin „contemplarea cugetului în minunata lucrare a lui Dumnezeu pentru noi" (II, 11, 32). Monahul își săvârșește și canonul de citiri din Psaltire sau din cărţile de slujbă având această deschidere contemplativă, urmărind ca, pe măsura câștigării curăţiei lăuntrice, cugetul să primească înţelesuri duhovnicești, aceasta fiind de fapt și scopul, împlinirea și rodul canonului (II, 14, 2).

Spre deosebire de curăţia inimii, care se câștigă greu și se pierde greu, curăţia cugetului se câștigă și se pierde ușor (I, 3, 198-217), pierderea ei fiind urmarea schimbărilor de program, fie a unor influenţe care pervertesc cugetul, fie a împroprierii unor „dispoziţii relaxate și prostești" (II, 14, 4), toate venind să confirme legea duhovnicească la care ne-am referit anterior. Chiar dacă este însoţită uneori de manifestări uimitoare ale harului, curăţia cugetului este doar partea de început a unui proces mult mai amplu, mai profund și, pe măsură ce se dezvoltă, mai rafinat, proces care antrenează succesiv curăţirea celorlalte puteri cunoscătoare ale sufletului (I, 1, 26), *mad'a* (partea înţelegătoare) și *hawna* (mintea), chemate să-și săvârșească lucrarea proprie, care este contemplarea celor cerești și a lui Dumnezeu.

Alături de meditare, rugăciunea este o altă lucrare ascetică pe care Isaac o socotește importantă în calea spre însănătoșirea cugetului. Rugăciunea variată, cu cuvinte multe, este un semn al unui cuget încă neluminat și îmbibat de gânduri și împrăștiere (*KG* 1, 59), iar

---

[14] Sintagma apare şi la Dadişo, *Isaia* II, 2; IV, 6; XII, 1; XV, 29; *cf.* Isaac II (*The Second Part*), p. 23, n. 2.

mulțimea cererilor din timpul rugăciunii arată că încă monahul este departe de rugăciunea adevărată (III, 4, 1). Astfel, rugăciunea devine oglinda stării cugetului (*KG* 4, 62), care, pe măsură ce se curăţă și se luminează, în aceeași măsură simte nevoia să-și împuţineze cuvintele, până când este înlănţuit de tăcere şi, în stare de uimire, contemplă puterile veacului viitor (*KG* 4, 67-69). Dar, până la câştigarea rugăciunii curate, cugetul are în vreme ce se roagă gânduri, imagini, întipăriri, deasupra cărora se poate ridica doar primind ajutorul haric al unei descoperiri (*gelyana*) sau al unor imbolduri harice. Partea principală a ascezei celui care se roagă constă în a-și ţine cugetul la rugăciune separat de gânduri, de amintiri, de întipăriri și de imagini, până când va fi ridicat de Duhul Sfânt mai presus de această luptă (*KG* 3, 14), monahul străduindu-se și el să-și ridice cugetul și să și-l aţintească asupra celor viitoare prin nădejde (*KG* 3, 27-28; III, 1, 16). Pe calea spre un cuget luminat și povăţuit de Duhul, lungimea slujbelor și mulțimea cuvintelor rugăciunilor citite trebuie socotite doar rădăcina unui rod pe care monahul trebuie să știe să-l culeagă atunci când apare. Isaac avertizează asupra ispitei de-a dreapta care îl poate încerca pe monahul neexperimentat în momentele pârguirii acestui rod, ispită constând în înmulţirea cuvintelor și a cererilor atunci când harul începe să lucreze întru simţire în cuget. Isaac avertizează că în aceste momente, chiar dacă cugetul dorește să facă cereri pentru diferite trebuinţe, oricât ar fi ele de curate și nobile (III, 4, 6), monahul trebuie să se adâncească în tăcerea care vine asupra lui și în dulceaţa ascunsă înlăuntrul cuvintelor și în lumina înţelesurilor (*KG* 4, 69-70). Stăruirea în lucrarea meditării la Scripturi, orientarea contemplativă a întregii făptuiri a cugetului constituie premisele ascetice pentru ca harul să înceapă să lucreze, împărtășind cugetului înţelesuri duhovnicești și descoperiri care fac să cadă peste el „contemplarea duhovnicească", datorită căreia cugetul va rămâne „nemișcat, ca într-un nor întunecos și dumnezeiesc care îl lovește cu uimire și îl face să tacă" (II, 7, 1). În acest moment, cugetul se adună în el însuși și se cufundă într-o uimire negrăită, care este limanul odihnei, moment care marchează începutul intrării în vieţuirea duhovnicească (II, 7, 2). Această adunare a cugetului (ܟܘܢܫܐ ܕܪܥܝܢܐ – *kunaša d-re'yana*, *KG* 4, 92) se realizează treptat, fiind primul

dar făcut pustnicului care vieţuieşte cu trezvie în isihie. Există astfel o adunare parţială a cugetului care se petrece şi în timpul slujbelor citite, şi la rugăciune, din care creşte, ca dintr-o sământă, adunarea deplină a cugetului, considerată de Isaac identică cu starea de uimire (*KG* 4, 94-95). Ajuns în starea de tăcere, cugetul Îl simte pe Dumnezeu şi se sălăşluieşte în inimă (*KG* 4, 77), această stare corespunzând firii lui Adam de dinainte de cădere.

În ciuda caracterului neplăcut şi apăsător al ispitei duhului akediei, Isaac socoteşte această încercare folositoare pentru sporirea duhovnicească a cugetului şi înduhovnicirea sa (II, 34, 3), întrucât „este cu neputinţă ca binele să vină înainte ca în cuget să se fi pus în mişcare tulburarea unei mari întunecimi şi ispite“ (*KG* 2, 11). Odată cu akedia, trebuie valorificate pozitiv şi alte atacuri, cum ar fi moleşeala, îngreunarea mădularelor, tulburarea şi înceţoşarea cugetului, care, pentru asceţii aflaţi în isihie, „sunt lucrul lui Dumnezeu“. În afară de mândrie, toate acestea vin asupra monahului „doar în scop de luptă“ şi „pot fi socotite drept jertfă curată şi lucru sfânt al lui Dumnezeu, chiar dacă pustnicul e încă slab în faţa lor, dar le rabdă fără a-şi părăsi chilia“ (*KG* 4, 23). Vedem astfel că Isaac surprinde în mod foarte realist procesul dinamic complex şi viu prin care cugetul, în calea sa spre luminare şi înduhovnicire, trece prin multe stări intermediare, nu toate având trăsăturile duhovniceşti la care ne-am fi aşteptat, pentru că abia după odihna deplină din partea patimilor monahul ajunge „la lumina cugetului şi la pacea gândurilor“ (*KG* 4, 58). În ultimă instanţă, trăirile harice şi cunoaşterea pe care cugetul o dobândeşte prin ele au un caracter eshatologic şi sunt o scrutare a veacului viitor (I, 4, 36).

Astfel fiind natura cugetului şi exigenţele înalte ale curăţirii lui, Sfântul Isaac este departe de orice compromis când afirmă: „Cei aflaţi în lume şi cei amestecaţi cu cele lumeşti nu-şi pot curăţi cugetul din pricina multei cunoaşteri a răutăţii. Iar cei care au putere să se întoarcă la prima curăţie a cugetului sunt puţini“ (I, 3, 228-231).

CUGETARE

Sir. ܬܪܥܝܬܐ – *tar'ita*
Gr. *διάνοια, φρόνημα, νοῦς, καρδία, συνείδησις, ἐνθυμήσεις, ἔννοια*
Engl. *thinking, thought, mind, intelligence*
Fr. *consciensce*
It. *conscienza, intelligenza, ragionamento*
Alte traduceri în românește: *cuget, conștiinţă, înţelegere, inteligenţă*

Substantivul ܬܪܥܝܬܐ (*tar'ita*) derivă din verbul ܪܥܐ (*r'a*), care are sensurile de „a hrăni, a se ocupa de ceva“ și, metaforic, de „a conduce, a păstori (credincioșii)“, iar la forma *Ethpael* capătă sensul de „a gândi, a fi preocupat de ceva“. Descinzând dintr-o astfel de sferă semantică, *tar'ita* denumește facultatea cognitivă a sufletului legată de operaţiile logice și discursive prin care omul își conduce viaţa, gândurile, acţiunile etc. Ori de câte ori apare în *Cuvintele ascetice*, termenul *cugetare* exprimă procesele logice ale cunoașterii raţionale în legătură atât cu lumea creată, cât și cu cea duhovnicească, fiind vorba însă de o cunoaștere bazată exclusiv pe imagini și concepte. Folosindu-și cugetarea, orice om înzestrat intelectual, fie el nebotezat, poate asimila și reda informaţii legate de viaţa duhovnicească, dar fără să aibă și trăirea lor prin Duhul Sfânt.

Fiind locul discursului interior, cugetarea sau raţiunea este și locul în care se fac simţite patimile sub formă de gânduri, dorinţe, amintiri (I, 29, 28; *KG* 2, 20), iar influenţele exterioare și interioare sunt percepute ca împrăștiere (I, 6, 204-206). Pentru a depăși această împrăștiere, primul pas îl constituie curăţirea cugetării de gânduri pătimașe, mai ales prin rugăciuni rostite, psalmodiere și prin citirea Scripturii (I, 4, 280), pentru a ajunge apoi la o cugetare curată, iar apoi la una duhovnicească (*KG* 3, 51). Procesul este însă inseparabil de cel al curăţirii cugetului, între cele două puteri cunoscătoare existând o legătură permanentă, dar și o deosebire asupra căreia am insistat în capitolul anterior.

Deși reprezintă partea discursivă prin excelenţă, totuși cugetarea are, potrivit Sfântului Isaac, și anumite rezonanţe emoţionale, care nu trebuie

confundate cu trăiri harice. Ea simte, dacă e curată, bucurie la pomenirea morţii (I, 4, 96), străpungere (I, 4, 392) și smerenie (I, 5, 488). Starea generală a cugetării exprimă felul de vieţuire al fiecărui om (I, 6, 360-363; 27, 219), iar mediul în care el vieţuiește îi formează și influenţează permanent cugetarea, mai ales prin mijlocirea simţurilor (I, 16, 58-59). Întâlnim, prin urmare, aceeași lege duhovnicească despre care am vorbit în capitolul anterior, când am prezentat viaţa cugetului.

Cugetarea este sensibilă la cuvântul Scripturii, care „o încălzește“ atunci când e citit cu credinţă (I, 6, 313). Tot ce ţine de discurs teologic, filozofic sau de altă natură se rostește în cugetare și, în cazul ideilor legate de Dumnezeu și de viaţa creștină, reprezintă doar primul pas pe calea apropierii de Dumnezeu (I, 14, 48-55).

În cugetare se întreţes ţelurile pentru care luptă monahul (*KG* 1, 29), intenţiile sale bune sau rele (*KG* 2, 11). Gândurile și mișcările cugetării trebuie stăpânite prin credinţă, altfel ea rămâne trupească, fiind sinonimă, pentru Sfântul Isaac, cu lumea și cu vieţuirea trupească (I, 2, 209). Cugetarea începe să se cureţe prin silirea spre pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu (I, 5, 242 ș.u.) și se desăvârșește prin priveghere și citirea Scripturii, mai ales când acestea sunt unite cu îndepărtarea de vederea lumii, prin evitarea întâlnirilor – atât cu mirenii, cât și cu călugării delăsători – și cu celelalte osteneli ascetice. Monahul are nevoie de o permanentă pază a simţurilor pentru a-și păzi cugetarea de orice fel de tulburare care îi va împiedica lucrarea subţire a rugăciunii, a meditaţiei și a contemplaţiei, „pentru că dacă simpla amintire a vieţii celor păcătoși tulbură cugetarea, cu atât mai mult o face vederea și împreuna vieţuire cu ei“ (I, 5, 447 ș.u.). Cugetarea lăuntrică la Iisus Hristos prin meditaţie și rugăciune neîncetată este o dovadă a iubirii și naște smerenia (I, 5, 487). Pentru aceasta trebuie evitate orice fel de griji ale vieţii (I, 6, 18) și cultivarea în cugetare a înstrăinării de întregul mod de a fi al lumii acesteia (I, 6, 63). Sfântul Isaac recomandă monahilor să cultive amintirea virtuţilor și să evite lupta directă cu gândurile și cu patimile, deoarece această luptă tulbură cugetarea și generează multă zarvă lăuntrică (I, 6, 202 ș.u.). Efortul și orientarea monahului constau în trecerea de la făptuirea exterioară și trupească, aflată sub conducerea raţională, discursivă, legalistă, superficială și lipsită de simţ duhovnicesc a cugetării, la făptuirea cugetului, pe care am înfăţișat-o deja detaliat.

Formarea unei cugetări monahale este la început o lucrare discursivă, chiar legalistă și, dacă nu are o povăţuire deschisă spre cele cu adevărat duhovnicești, care încep însă numai odată cu vieţuirea cugetului, monahul riscă să rămână un „avorton fără suflet" (*cf.* I, 18, 99). Isaac avertizează ferm egumenii care, „din pricina relaxării lor, a insistenţei lor pe practicile trupești sau din invidie" (*KG* 2, 44), îi împiedică pe monahi de la parcursul firesc spre isihie, cantonându-i în sfera unei cugetări care are doar „înfăţișarea adevăratei credinţe, dar tăgăduiește puterea ei" (2 Tim. 3, 5). În dinamica sinuoasă a formării sale monahale, începătorul trece de la credinţa „din auzirea" catehezei ascetice la cea întemeiată pe trăirea conștientă a prezenţei vii a lui Dumnezeu, câștigând „gustul credinţei" (*KG* 1, 83), ca „o mișcare plină de încredinţare care urcă în partea sa înţelegătoare prin harul lui Dumnezeu" (*KG* 1, 64). În forma ei incipientă și „carteziană", credinţa începătorului e o sămânţă sădită în cugetare, rămânând ca arta povăţuitorului să-l ajute să deprindă treptat o nouă perspectivă, pentru a trece apoi la lucrări duhovnicești în sensul deplin al cuvântului. În acest fel monahul dobândește ceea ce Sfântul Isaac numește „cugetare bună", din care se naște îndrăzneala la rugăciune și care este temelia oricărei înaintări duhovnicești ulterioare (I, 30, 24).

FĂPTUIRE

Sir. ܦܘܠܚܢܐ – *pulhana*
Gr. *πράξις, ἔργον, γεωργία, λειτουργία*
Eng. *labour, work, service, practice*
Fr. *ouvrage, exercice (ascétique), pratique, travail*
It. *pratica, lavoro, servizio*
Alte traduceri în românește: *dreaptă făptuire, faptă, lucrare, acţiune, lucru, ocupaţie, păţanie, plugărie*

Făptuirea (ܦܘܠܚܢܐ – *pulhana*) denumește atât prima etapă a urcușului duhovnicesc, cât și totalitatea practicilor ascetice monahale, trupești și sufletești. *Pulhana* derivă din verbul ܦܠܚ (*plah*), care înseamnă „a cultiva", „a lucra", „a sluji", fiind deosebit semantic și teologic de doi

termeni apropiaţi ca sens: *lucrare*, ܥܒܕܐ (*ʿabda*), redat în greacă prin ἔργον, termen care denumește fapta ascetică realizată în mod concret și precis; respectiv *osteneală*, ܥܡܠܐ (*ʿamla*), tradus în greacă prin πόνος. Faţă de aceștia doi, *pulhana* are o valoare generală și oarecum abstractă. Uneori, în locul lui *pulhana*, Isaac mai folosește termenul de *liturghie* (ܬܫܡܫܬܐ – *tešmešta*), prin care Părinţii pustiei denumesc lucrarea ascetică săvârșită de monah în chilie, rânduiala sa de rugăciune (*cf.* I, 27, 227; 54, 6; 55, 127; 66, 23 ș.a.).

Atunci când *pulhana* este folosit pentru a denumi prima etapă a vieţii ascetice, el este acoperit doar parţial de grecescul πράξις din împărţirea evagriană, întrucât Isaac consideră că există o făptuire specifică fiecărei etape sau vieţuiri din urcușul duhovnicesc: una a începătorilor, alta a monahilor din chinovie, alta a pustnicilor, pentru care făptuirea ajunge să fie, în cele din urmă, plânsul duhovnicesc (I, 27, 489), așa încât felul făptuirii fiecărui monah va exprima vârsta sa duhovnicească. Prin urmare, nu trebuie să ne uimească sintagme precum „făptuire trupească", „făptuire sufletească", „făptuire duhovnicească", „făptuirea isihiei", „făptuirea lui Dumnezeu" etc., prin care Isaac arată că există o făptuire specifică fiecărei situaţii din zi și din noapte în care s-ar putea afla monahul. Registrul terminologic poate fi lărgit pentru a cuprinde și făptuirea proprie privegherilor de chilie, cuprinzând meditaţia, citirea Scripturii, metaniile, rugăciunea inimii etc.; făptuirea tainică a cugetului și a inimii (II, 1, 12); făptuirea duhovnicească a pocăinţei, caracterizată prin lacrimile omului lăuntric, vărsate în inimă atunci când înţelege iubirea Tatălui său (*KG* 1, 77), și așa mai departe. Se poate spune că fiecare tip de făptuire cuprinde un anume fel de osteneli sau lucrări ascetice, așa cum speciile se cuprind în gen și mai ales că implică o înţelegere proprie vârstei duhovnicești a fiecăruia, chiar dacă în exterior acele lucrări ascetice pot părea identice la toţi monahii.

Acest din urmă aspect este surprins de scrisul Sfântului Isaac, care insistă că, odată cu înaintarea monahului, făptuirea lui se interiorizează tot mai mult (II, 14, 5), așa încât practicile ascetice învăţate și asimilate în etapele duhovnicești de început nu vor fi abandonate nici în etapele superioare, ci vor fi pătrunse tot mai mult de duhul contemplaţiei (II, 22, 4).

Uneori, pentru Sfântul Isaac, termenul de *făptuire* are și înţelesul de experienţă duhovnicească, dobândită prin osteneli și lupte ascetice, de cunoaștere opusă celei intelectuale, obţinută prin studiu intelectual (I, 1, 191 ș.u.). Alteori, termenul de *făptuire* denumește și întregul parcurs duhovnicesc al monahului, începând de la treapta curăţirii până la cea a contemplaţiei. Acest parcurs este denumit „făptuirea Crucii“ (ܦܘܠܚܢܗ ܕܙܩܝܦܐ – *pulhaneh d-zaqipa*), cu cele două aspecte ale sale corespunzând trupului și, respectiv, sufletului omului. Primul dintre aspecte este făptuirea propriu-zisă, alcătuită din tot ceea ce se lucrează prin trup (post, priveghere, metanii, citire etc.), iar cel de-al doilea aspect îl constituie contemplaţia. Dacă prima formă de făptuire curăţește partea pătimitoare a sufletului, cea de-a doua curăţă partea sa cunoscătoare prin revărsările iubirii dumnezeiești, infuzându-i dorinţa nesăturată după Dumnezeu (I, 2, 109 ș.u.).

Prin urmare, există o făptuire trupească și o făptuire sufletească, prima fiind insuficientă pentru înaintarea duhovnicească întrucât Dumnezeu Își împărtășește darurile doar celui care are și făptuirea sufletească (I, 4, 12 ș.u.), sau a cugetului (*KG* 4, 46-47). În acest angajament ascetic orientat spre cunoașterea duhovnicească, monahul trebuie să știe cum să-și îndrepte întreaga făptuire trupească spre osteneala rugăciunii (I, 4, 381). Cu toată importanţa fundamentală și absolută a făptuirii, trebuie reţinut că Dumnezeu Își împărtășește harul în dar, potrivit cu iubirea pe care monahul I-o poartă, și nu ca o răsplată conformă cu măsura faptelor făptuirii lui (I, 6, 373 ș.u.). În perspectiva atingerii treptelor mai înalte ale vieţii duhovnicești, Isaac accentuează necesitatea eliberării omului din starea de rob al trupului, legat cu lanţurile fricii lumești și trupești, semnul că făptuirea lui s-a ridicat deasupra acestei frici fiind smerenia inimii (I, 7, 96).

ÎNŢELESURI

Sir. ܣܘܟܠܐ – *sukale*
Gr. *νοήματα, κατανοήσεις, ἔννοιαι, γνῶσις, διαγνώσεις, σύνεσις*
Engl. *insight*, *understanding*, *sense*, *meaning*
Fr. *intuition*, *intellection*
It. *intuizione*, *senso*, *intendimento*, *significato profondo*, *comprensione*

Alte traduceri în românește: *cunoașteri, cunoștințe, dreaptă-socoteală, intuiţie, înţelesuri fulgerătoare, înţelegere/înţelegeri, noime, sens, străfulgerări*

Înţelesurile sunt unul dintre cele mai importante şi mai râvnite roade ale meditaţiei (*herga*) și ale reflecţiei (*renya*), ele apărând în mod fulgerător în cuget. Din acest motiv, termenul siriac *sukale* a mai fost redat, în funcţie de context, și prin *înțelesuri fulgerătoare*, *străfulgerări* apărute independent de voinţa ascetului, expresie a unui contact nemijlocit între suflet și harul dumnezeiesc, iar când este la singular, prin *înţeles* sau *sens*, deși în textele *Părţii I* el este aproape întotdeauna la plural.

Etimologia termenului aduce și ea partea ei de lămurire, ajutându-ne să-i întrevedem mai bine virtuţile semantice mulţumită cărora a fost selectat de autorii siro-orientali. Derivat dintr-un verb „năstrușnic" care are, în funcţie de vocalizarea radicalului, sensuri contrare – „a fi prost", „a acționa greșit, nebunește" (la *Peal*) și, respectiv, „a învăţa pe cineva", „a explica" (la *Pael*) –, substantivul la singular înseamnă „înţelegere", „inteligenţă", „intelect", „gând", „părere", „sens", „înţeles". În literatura filocalică, el s-a restrâns semantic pentru a denumi înţelesurile duhovnicești foarte concentrate primite de monah în timpul meditaţiei sau rugăciunii, împărtășite de har, de îngerul proniei sau de Duhul Sfânt. Acestea îl fac să înţeleagă, într-o clipă de graţie, sensul ascuns, duhovnicesc al Scripturii, al actelor Proniei, al Judecăţii și al lumii viitoare.

Redarea lui *sukale* prin *intuiţii* are dezavantajul că atribuie conotaţii psihologice unui proces duhovnicesc sinergic, în care Dumnezeu Își manifestă cu putere prezenţa și lucrarea în sufletul și în inima monahului. Termenul *intuiţie*, așa cum arată etimologia sa latină[15], exprimă acţiunea subiectului privitor, caracterul său activ și dinamic. Faptul că uneori desemnează o formă de cunoaștere care nu recurge la raţionament sau, în teologia scolastică, o vedere directă a lui Dumnezeu nu înseamnă că subiectul nu are o

[15] Format din prepoziţia *in* şi verbul arhaic *tueri*, *tutus*, cu sensul de „a privi" şi, prin urmare, „a păzi" (paznicul priveşte cu atenţie), „a proteja", de aici *tutor*, *tutela* (Ernout – Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 706).

atitudine activă. De aceea este nepotrivit pentru redarea lui *sukale*, care, așa cum vom vedea, denumește înţelesuri primite în mod pasiv de către suflet.

Din perspectiva conţinutului, termenul *sukale* trebuie diferenţiat de alţi patru termeni apropiaţi: *renya* (reflecţie), *zaw'e* (mișcări, imbolduri), *gelyana* (descoperire) și *teoriya* (contemplaţie). Diferenţa între înţelesuri și reflecţii este că, în primele, mintea este pasivă, primindu-le de la Duhul Sfânt, în timp ce în reflecţie mintea este activă, meditând și cugetând, lucrare în timpul căreia poate primi înţelesuri duhovnicești. Imboldurile se diferenţiază de înţelesuri prin lipsa dimensiunii discursive, ele fiind mai apropiate de ceea ce, cu un termen psihologic, numim „emoţie". Descoperirile și contemplaţiile sunt, de asemenea, diferite de înţelesuri, faţă de care sunt mai dezvoltate.

Specificul lui *sukale* ca formă de cunoaștere a realităţilor duhovnicești constă în faptul că monahul începe de la realitatea materială a cuvântului Scripturii sau al rugăciunii, meditat stăruitor în cuget (*KG* 2, 14) și în mod independent de voinţa monahului, care primește în cuget înţelesuri concentrate, privitoare la realităţile dumnezeiești, la Dumnezeu, la pronia sau la creaţia Sa.

Sfântul Isaac consideră că unele înţelesuri duhovnicești ţâșnesc și în mod natural din sufletul curăţit prin isihie și separare de lume și că de la înţelesuri el este înălţat la Dumnezeu, rămânând înaintea Lui în stare de uimire. Acest fel de înţelesuri sunt, pentru Isaac, apele care izvorăsc din sufletul curat, potrivit cuvântului lui Hristos (I, 3, 4-10).

Înţelesurile venite de la îngeri au un caracter discursiv coagulat în jurul unui cuvânt din Scriptură sau al unei tâlcuiri duhovniceşti a acesteia şi sunt însoţite de pace, linişte negrăită şi stăruitoare, de smerenie, de râvnă, de bucurie, de lacrimi şi de dispreţ faţă de deşertăciunile lumeşti. Există, pe de altă parte, şi înţelesuri insuflate de diavolii care încearcă să imite lucrarea îngerilor, dar înţelesurile provenite de la ei aduc mândrie, părere de sine, slavă deşartă, pofte (*cf.* II, 18, 21). Înţelesurile venite de la Duhul Sfânt sunt proprii treptei duhovnicești și, prin urmare, lipsite de caracter discursiv. Ele cad pe neașteptate peste sufletul monahului „și îi ţin mintea nemișcată" (*KG* 1, 52).

Din perspectiva dinamicii proceselor sufletești, distingem următoarea dezvoltare lăuntrică: monahul începe cu o reflecţie sau cu o meditare

la Scriptură, la pronia lui Dumnezeu, la Judecată sau la veacul viitor, prin care își pune în mișcare cugetarea și cugetul. În timpul acestor mișcări voluntare poate primi imbolduri (*zaw'e*) și înţelesuri care, potrivit cu felul și cu intensitatea lor, îl pot ridica până în starea de uimire, prin care intră în contemplarea lui Dumnezeu.

Prezentarea termenului este inevitabil schematică, întrucât scrierile Sfântului Isaac prezintă un anumit grad de fluiditate terminologică. Astfel, cititorul va putea constata că termeni și expresii diferite au, pentru el, același înţeles. Așa, de exemplu, expresiile „înţelesuri netrupești“ (I, 3, 18-19), „imbolduri netrupești“ (I, 2, 219), „gânduri“ (I, 3, 22), „înţelesuri duhovnicești“ (II, 8, 14) sunt, pentru Sfântul Isaac, sinonime, referindu-se la aceleași realităţi. Refuzul lui Isaac de a-și rigidiza învăţătura într-un sistem se regăsește și în refuzul său de a și-o exprima într-o terminologie lipsită de supleţe. Cu alte cuvinte, ceea ce contează pentru Sfântul Isaac este semnificatul, căruia uneori îi atribuie mai mulţi semnificanţi, unii de natură sintagmatică și chiar poetică.

ÎNVIERE / ÎNNOIREA VIITOARE

Sir. ܩܝܡܬܐ – *qyamta*; ܬܘܩܢܐ ܕܥܬܝܕ – *tuqana da-'tid*
Gr. *ἀνάστασις, ἀποκατάστασις*
Engl. *resurrection*
Fr. *résurrection*
It. *resurrezione*
Alte traduceri în românește: *cea din nou așezare ce va să fie, orânduirea vieţii de apoi, viitoarea reașezare*

Învierea cea de obște și *înnoirea viitoare* a întregii creaţii sunt mai degrabă noţiuni teologice decât termeni tehnici, fiind la Sfântul Isaac atât de strâns legate, încât orice referire la unul dintre termeni îl presupune și pe celălalt.

Dacă pentru *înviere* Sfântul Isaac folosește un singur termen, ܩܝܡܬܐ (*qyamta*) – ἀνάστασις în greacă –, în schimb, pentru a exprima ideea teologică a *înnoirii viitoare* de după înviere, el folosește mai multe sintagme cu același conţinut ideatic, două fiind mai reprezentative: ܬܘܩܢܐ

ܕܥܬܝܕ (*tuqana da-ʿtid*, literal, „viitoarea construcţie“, tradusă în versiunea greacă prin ἀποκατάστασις) și ܬܘܩܢܐ ܚܘܕܬܐ (*tuqana hudata*, literal, „înnoirea construcţiei“). Pe lângă acestea, contextul referinţelor lui Isaac la „lumea cea nouă“, la „lumea de după înviere“ sau la „viaţa de după înviere“ presupune în fundal concepţia sa despre înviere și despre înnoirea viitoare. În ce constă ea?

Înainte de a o analiza, o scurtă incursiune în etimologia termenilor în cauză va fi relevantă pentru felul în care mentalitatea siriacă concepe şi exprimă aceste idei prin termeni cu care apoi autorii îşi expun şi îşi dezvoltă învăţătura. În expresia ܬܘܩܢܐ ܕܥܬܝܕ (*tuqana da-ʿtid*), adjectivul ܥܬܝܕܐ (*ʿtida*), derivat din verbul ܥܬܝܕ (*ʿtid*), „a pregăti“, „a fi pregătit“, are sensurile de „pregătit“, „viitor“, iar când este urmat de prepoziţia ܕ (*d*), exprimă ideea de necesitate, de acţiune care trebuie să se petreacă în viitor. Astfel, putem înţelege de ce pluralul său substantivizat, ܥܬܝܕܬܐ (*ʿtidata*), are sensul tehnic de „cele viitoare“. Legătura prezentului cu viitorul este așadar pentru sirieni determinantă, întrucât cele viitoare vor fi așa cum ţi le pregătești de acum. Pregătirea din prezent conferă deja o oarecare existenţă, mai mult decât virtuală, celor viitoare, pe care le vei întâlni și le vei găsi atunci când vine vremea. Construcţia lui *ʿtida* cu un verb imprimă acestuia ideea că acţiunea sa are efecte viitoare, legătura prezent-viitor, particular-universal fiind resimţită atât de strâns de spiritul siriac încât construcţia are și sensul de „trebuie să…“, „urmează cu necesitate să…“.

La rândul său, substantivul ܚܘܕܬܐ (*hudata*) din construcţia ܬܘܩܢܐ ܚܘܕܬܐ (*tuqana hudata*) are sensurile de „înnoire“, „întemeiere“, fiind derivat din verbul ܚܕܬ (*hdat*), „a înnoi“, „a restaura“, același din care derivă și termenul ܚܕܬܐ (*hdata*), care denumește tocmai cartea Noului Testament. Sintagma ܥܠܡܐ ܚܕܬ (*ʿamla hdat*) indică, prin urmare, „lumea cea nouă“ de după înviere, așa cum ne-o vestește Noul Testament.

Cu aceste precizări etimologice în minte, analiza textelor Sfântului Isaac ne va dezvălui o viziune asupra celor viitoare foarte cizelată teologic, bine articulată în prezentul vieţii ascetice a monahului. Departe de a fi un punct de teologie speculativă, cele spuse de Sfântul Isaac cu privire la înviere și înnoirea viitoare sunt întotdeauna legate de prezentul concret al vieţii ascetice a pustnicului și de posibilităţile de cunoaștere duhovnicească pe care le oferă isihia. Încă din primul *Cuvânt* al *Părţii I*,

adresându-se începătorilor, Isaac își vădește anvergura eshatologică a învățăturii sale practice sfătuindu-i pe monahi să se ostenească să își adune mintea din împrăștiere „printr-o meditare la înnoirea viitoare“ (I, 1, 4). Această meditare include cultivarea unei dorințe după „învierea sufletului“, înțeleasă ca „ieșire din starea cea veche ca să se ivească omul nou […] când Hristos ia chip în noi prin Duhul înțelepciunii și al descoperirii cunoașterii Lui“ (I, 27, 383-391). Cultivarea unor asemenea aspirații îl conduce treptat pe monah la experierea a ceea ce Isaac numește „viețuirea de după înviere“ (I, 27, 559), descrisă de el ca o stare de neîncetată uimire înaintea lui Dumnezeu și de covârșitoare tăcere grăitoare (II, 8, 6). Sintagma „viețuirea de după înviere“ (ܕܘܒܪܐ ܕܒܬܪ ܩܝܡܬܐ – *dubara d-batar qyamta*) este un loc comun în spiritualitatea siro-orientală, întâlnindu-se atât la Ioan de Apamea, maestrul lui Isaac, cât și la Sahdona, contemporanul lui[16]. Temelia pe care se construiește o astfel de viețuire este adunarea în sine, postul cu măsură și petrecerea constantă în isihie (I, 29, 31-32) și într-o sărăcie asumată de bunăvoie care creează, prin lipsa celor de trebuință, condiții propice pentru meditarea intensă, cu simțire și cu dor, „la viața cea de după înviere“ (I, 65, 2). Toate aceste condiții prealabile câștigării stării celei noi se găsesc în viața pustnicească, motiv pentru care Isaac nu ezită să caracterizeze uimirea în Dumnezeu, care ne deschide orizontul lumii celei noi, drept „cunoștință pustnicească“ (ܝܕܥܬܐ ܝܚܝܕܝܬܐ – *ida'ta ihidaita*, *BD* 304, 20), iar viețuirea care o face posibilă, drept „viețuirea mare ce va să fie“ (ܕܘܒܪܐ ܪܒܐ ܕܥܬܝܕ – *dubara raba d-'tid*, *BD* 304, 21). Această din urmă expresie a fost echivalată în greacă după conținutul ei teologic prin formula „viețuirea cea de după înviere“ (I, 32, 48), traducătorii de la Lavra Sfântului Sava intuind bine sensul dorit de Isaac.

Asceza care îl conduce treptat pe monah prin etapele trupească, sufletească și, eventual, duhovnicească nu este însă un mecanism care lucrează automat, ci un instrument pentru realizarea unei legături personale cu Dumnezeu. Iar pentru Isaac, această legătură înseamnă iubire, milă, pace și bucurie în Duhul Sfânt, așa încât numai monahul care

---

[16] Ioan de Apamea, *Despre suflet* 1, 6; 3, 1; 4, 3-6; Sahdona, *Cartea desăvârșirii* I, 4, 10-11; II, 6, 3 – *apud* Chialà, *Isacco*, *Prima Coll.*, n. 92, p. 388.

ajunge să trăiască în iubire „poate respira aerul acela al învierii încă de aici“ (I, 35, 58-59). Legătura dintre iubire și împlinirea duhovnicească supremă nu este speculaţie teologică, nici clișeu nou-testamentar, ci apare înscrisă în însăși structura semantică a termenului „iubire“, care în siriacă (ܚܘܒܐ – *huba*) derivă din verbul ܚܒ (*hab*), cu sensurile de „a fi inegal“, „a fi dator“, „a fi răspunzător pentru ceva“. Aceste sensuri ale verbului de bază arată că iubirea, întemeindu-se pe o incongruenţă, exprimă dorinţa după împlinire, resimţită ca un imperativ lăuntric. Pe această înrudire semantică se bazează jocul de cuvinte care tâlcuiește, de fapt, afirmaţia paulină, bine cunoscută lui Isaac, că cele din Lege sunt spuse „pentru ca toată lumea *să fie datoare* înaintea lui Dumnezeu“ (Rom. 3, 19, *apud Peshitta*), unde pasivul „să fie dator“ (ܢܬܚܝܒ – *nethaiab*) este tocmai forma *Ethpaal* a verbului *hab*. Astfel, acolo unde tradiţiile occidentale vorbesc despre „vinovăţia“ omului înaintea lui Dumnezeu, siro-orientalii văd datoria omului de a-L iubi pe Dumnezeu, iubirea fiind tocmai acea plată a datoriei pe care Dumnezeu o așteaptă de la om[17].

Drumul spre „plătirea“ acestei datorii a iubirii și gustarea stării de după înviere trece și prin ispite, dintre care cea mai cumplită este ispita întunecării și a înăbușirii sufletești, urmată de cea a hulei și a îndoielilor faţă de înviere (I, 40, 33). Această ispită marchează trecerea de la vieţuirea trupească la vieţuirea sufletească, întrucât în cea dintâi există o permanentă îndoială cu privire la înviere și faţă de caracteristicile vieţuirii duhovnicești, despre care Părinţii filocalici spun că se aseamănă în multe aspecte cu starea de după înviere (II, 20, 13). După depășirea aceastei ispite, care este de fapt intrarea în rezonanţă maximă cu duhul de îndoială, începe vieţuirea sufletească, în care predomină cugetarea neîncetată la învierea din morţi și la ieșirea din morminte a celor răposaţi (II, 20, 14). În acest fel, tensiunea așteptării vieţuirii de după înviere crește proporţional cu luminarea minţii sau a părţii cuvântătoare (II, 20, 2), locul din suflet în care, pe treapta duhovnicească, se lucrează vederea lui Dumnezeu (II, 20, 6). Principiul lăuntric al înaintării

---

[17] Imposibilitatea practică de a împlini Legea în toate exigenţele și detaliile ei îl face pe om dator faţă de Dătătorul Legii. Dar răscumpărarea din „blestemul Legii“ a adus-o Hristos prin desăvârșita Sa ascultare și iubire faţă de Tatăl. În Hristos poate de acum și omul să-I „plătească“ lui Dumnezeu datoria iubirii.

este pocăinţa, care naşte şi întreţine în om dorinţa şi „aşteptarea învierii" (ܣܘܟܝܐ ܕܩܝܡܬܐ – *sukaya d-qyamta*, *BD* 443, 15) în noua vieţuire. Fiecăreia dintre cele trei etape duhovniceşti îi corespunde câte un fel de cunoaştere, iar intrarea în cel de-al treilea fel de cunoaştere este deopotrivă şi o „înviere inteligibilă" (ܩܝܡܬܐ ܡܬܝܕܥܢܝܬܐ – *qyamta metiad'anita*, *BD* 374, 8-9) şi o mărturie tainică pentru „înnoirea tuturor". Tensiunea aşteptării active prin asceză, sărăcie de bunăvoie, meditaţie, rugăciune şi alte osteneli ascetice este cuprinsă sintetic de Sfântul Isaac în expresia „trezvia învierii" (ܥܝܪܘܬܐ ܕܩܝܡܬܐ – *'iruta d-qyamta*, *BD* 558, 10-11).

În forma sa cea mai plenară, vieţuirea duhovnicească rămâne o taină a vieţuirii viitoare (I, 27, 780), în care mintea nu mai are nevoie de simţuri, nici de concepte „în care să locuiască", încetarea lucrării simţurilor precedând simţirea lumii celei noi (*KG* 3, 10). Viaţa de după înviere este trăită ca o „privire desfătată" şi ca o „vedere neîmprăştiată" (II, 8, 2). Până la acea stare însă, Isaac îndeamnă cu realism monahii să utilizeze toate formele exterioare ale rugăciunii, implicând trupul prin ostenelile ascetice, fără să se rezume doar la „rugăciunea inimii", săvârşită „zăcând întinşi pe spate sau şezând în chip necucernic", întrucât viaţa monahală nu poate fi dusă „în afara constrângerilor inevitabile din această lume supusă patimilor" (II, 14, 14).

Aşa cum în lumea viitoare mişcările pline de uimire stârnite de vederea slavei lui Dumnezeu vor pune în mişcare firile raţionale (II, 8, 5), tot aşa în actuala stare a creaţiei cei care doresc să ajungă la trăirea harului învierii trebuie să iasă necontenit prin meditaţie acolo unde Ziditorul ne va sălăşlui la sfârşit (*KG* 1, 19), loc în care a intrat Hristos prin moartea, învierea şi înălţarea Sa la cer, ajungând acolo unde nicio creatură nu intrase până la El (II, 11, 29). Acesta este, de fapt, şi scopul întrupării lui Hristos (II, 5, 1) şi conţinutul rugăciunii lui Isaac pentru gustarea din această viaţă a harului vieţii celei de după înviere (II, 5, 9). Isaac situează între aceste coordonate toate ostenelile ascetice ale pustnicului, mai ales pe cele săvârşite în cursul privegherii, al cărei scop nu se sfieşte să-l declare ca fiind „gustarea vieţuirii de după înviere" (III, 6, 54), ceea ce înseamnă pentru el rugăciunea de pomenire a lui Dumnezeu fără cuvinte. În acest fel, vieţuirea pustnicească poate ajunge o prefigurare a celor viitoare (III, 1 *titlu*), dacă este trăită ca o adulmecare a urmelor tainelor de după înviere printr-o vieţuire conformă

cu firea și prin „nestricăciunea ostenelilor“ (*KG* 2, 103). În această perspectivă puternic tincturată eshatologic, Isaac își învață ucenicii să ceară neconteniṭ de la Dumnezeu „desfătarea de mișcările lumii viitoare“, „cunoașterea hărăzită nouă la înviere“, „să viețuiască în starea de veghe care va fi după înviere“, „să vadă în ei înșiși viața învierii“ (III, 10, 5-7), totul într-un context sacramental arareori evidențiat atât de clar în scrierile filocalice. Rod al experienței pustnicești de vârf, cugetările Sfântului Isaac, seducătoare prin frumusețe și copleșitoare prin simplitate, se oferă ca o rugăciune fiecărui mădular al Bisericii, indiferent de locul său de viețuire: „În Sfintele Tale Taine Te îmbrățișăm și Te primim în trupul nostru în fiece zi; învrednicește-ne să simțim în noi înșine nădejdea hărăzită nouă la înviere [...]. Ai ascuns comoara Ta în trupul nostru prin harul care locuiește în masa înaltă a Tainelor Tale; dă-ne să vedem și învierea și înnoirea noastră, fiindcă Te-am îngropat, Doamne, în noi înșine. Prin masa Ta duhovnicească vom putea simți învierea și înnoirea viitoare [...], iar vederea Tainelor Tale să fie pentru noi o oglindă în care să putem cunoaște învierea“ (III, 10, 8-11).

LIMPEZIME

Sir. ܫܦܝܘܬܐ – *šapyuta*
Gr. *γαλήνη, καθαρότης, ἐπιμέλεια, εἰλικρίνεια, ἁπλότης*
Eng. *limpidity, luminosity, luminous state, serenity, sincerity, transparency, smoothness*
Fr. *limpidité, pureté, sérénité, netteté, transparence, luminosité, splendeur*
It. *limpidezza*
Alte traduceri în românește: *curăție, curățenie, lumină, limpedea curăție, luminozitate, netezime*

Šapyuta este un termen specific siriac des întâlnit în scrierile siro-orientale[18], utilizat de unii autori într-un sens mai restrâns și mai tehnic, iar de

[18] Rezum în continuare o analiză amplă a acestui termen publicată în Corbu, *Šapyuta*, pp. 111-142, unde i-am urmărit sensurile în ansamblul tradiției siro-orientale.

către alţii cu un sens mai flexibil, nu întotdeauna ușor de distins de sensul strict tehnic. Isaac face parte din cea de-a doua categorie de autori pentru care, spre deosebire de alţii, precum Iosif Hazzaya, *šapyuta* este folosit într-o mare diversitate de contexte, păstrând întotdeauna un nucleu semantic ireductibil la sinonime și intraductibil sau greu de redat în alte limbi. Întrucât *šapyuta* se întâlnește foarte des şi în contexte extrem de variate, el este implicat în explicarea multor aspecte ale spiritualităţii siro-orientale, iar studierea lui ne introduce în tainiţa ei.

Necesitatea absolută a prezentării *in extenso* a semnificaţiilor lui *šapyuta* și a utilizării lui de către Sfântul Isaac este pretinsă și de absenţa unui echivalent mulţumitor în limbile europene, absenţă dovedită de diversitatea deconcertantă a traducerilor de care *šapyuta* a avut parte până azi: γαλήνη, καθαρότης, ἐπιμέλεια, εἰλικρίνεια, ἁπλότης (greacă); *limpidity*, *luminosity*, *luminous state*, *serenity*, *sincerity*, *transparency*, *smoothness* (engleză); *limpidité*, *pureté*, *sérénité*, *netteté*, *transparence*, *luminosité*, *splendeur* (franceză); *Lauterkeit*, *Klarheit* (germană); *limpidezza* (italiană); *transparencia*, *limpieza* (spaniolă), *limpezime*, *luminozitate* (română), *prosvetlennost* (rusă).

Ca de obicei, etimologia ne ajută să întrevedem câte ceva din câmpurile semantice pe care le deschide *šapyuta* și pe care se întemeiază utilizarea sa. Termenul nostru este un derivat augumentativ al participiului pasiv feminin ܫܦܝܐ (*šapya*), format cu ajutorul spornicului sufix ܘܬܐ - (*-uta*), utilizat, mai ales începând cu secolele IV-V, în siriaca clasică pentru crearea termenilor abstracţi[19]. Verbul de bază ܫܦܐ (*špa*) are sensuri care încep de la un nivel foarte concret, generator al unei serii de imagini care au dus la împroprierea termenului de către autorii filocalici. Astfel, *špa* are sensul primar de „a da la rindea lemnul, a-l șlefui", acţiune cu un rezultat a cărui imagine se regăsește în sensul participiului pasiv: „lustruit", „neted". Folosit în domeniul lichidelor, verbul denumește acţiunea de „limpezire a vinului de drojdie", din care este obţinut lichidul bahic „limpezit", imagine aflată și ea la obârșia împrumutării termenului pentru a denumi acţiunea „curăţirii de păcat". Participiul pasiv *šapya* va avea, prin urmare, sensuri care includ rezultatul acţiunilor menţionate

---

[19] *Cf.* Brock, *Diachronic Aspects*, p. 325.

anterior, anume: „şlefuit“, „nivelat“, „limpede“, „transparent“, sensuri care, transpuse în sfera sufletească, generează noţiuni ca: „inocent“, „candid“, „neprefăcut“, „simplu“.

În primul rând, limpezimea era trăsătura principală a stării primordiale a omului, Ioan de Apamea arătând că, după cădere, limpezimea este din nou accesibilă omului prin Hristos. De aceea Isaac consideră că limpezimea este starea firească a sufletului (II, 24 ,1; *KG* 3, 61). Starea de limpezime recâștigată ascetic în Hristos este, de fapt, o părtășie la limpezimea lui Dumnezeu, idee comună autorilor siro-orientali, primul la care o putem întâlni fiind Sfântul Efrem Sirul. La el găsim expresii care vorbesc despre „fiinţa limpezimii lui Dumnezeu“ (ܟܝܢܐ ܕܫܦܝܘܬܗ ܕܐܠܗܐ – *kyana d-šapyuteh d-alaeha*)[20] sau Îl înfăţișează pe Dumnezeu ca fiind „Cel limpede“, „Cel luminos“ (ܫܦܝܐ)[21] sau „ocean de limpezime“ (ܝܡܐ ܫܦܝܐ – *yama šapya*)[22]. Sfântul Isaac folosește aceste metafore pentru a exprima ideea evagriană a lipsei de mișcare a firii dumnezeiești, transpunând-o în termenii metaforici ai Sfântului Efrem, atunci când arată că „limpezimea oceanului (ܫܦܝܘܬ ܝܡܐ – *šapyut yama*) păcii firii Lui nu este tulburată de nicio împotrivire venită din partea noastră“ (II, 10, 23).

Limpezimea nu reprezintă, în cazul Sfântului Isaac, o etapă distinctă în cadrul urcușului duhovnicesc, așa cum apare bine definită la Avva Iosif Hazzaya, dar nici nu se confundă cu etapa curăţiei, respectiv sufletească, în cursul căreia limpezimea este atinsă. Sfântul Isaac Sirul vorbește despre o locuire în împrejurimile limpezimii și despre o ocupare parţială a pământurilor limpezimii (*KG* 3, 64), făcând și o distincţie între curăţie și limpezime din perspectiva cunoașterii duhovnicești, la care monahul ajunge doar prin aceasta din urmă (*KG* 4, 2)[23]. Prin aceasta, el prefigurează distincţiile tranșante între curăţie și limpezime datorate

---

[20] *Cf.* Efrem, *Contra haereses* 29, 4, 16.

[21] Așa în imnele Sfântului Efrem: *De azymis* 11, 25; *De Eccl.* 29, 1; 32, 1; 51, 3; *De ieiunio* 1, 3; *De Nativitate* 1, 82; 3, 8; 4, 65; *apud* Brock, *Comment les cœurs*, p. 134.

[22] Efrem, *De virginitate* 15, 3.

[23] „Curăţia este dezbrăcarea de patimi. Limpezimea este dezbrăcarea de opinii și înaintarea cugetării către cunoașterea precisă a tainelor.“

lui Iosif Hazzaya, stări pe care autorii anteriori lui Isaac nu le distingeau terminologic foarte bine[24].

O formulare specific siriacă pentru a desemna stări duhovnicești este cea în care apare utilizat substantivul ܐܬܪܐ (*atra*), „loc“, echivalent pentru unii autori cu „etapă“. Sfântul Isaac Sirul, evitând clasificările definitive și rigide, vorbește despre „locul limpede“ ca despre un moment trăit la rugăciune, echivalent cu „locul curat al firii“, când omul „se află ca în lumea nouă, beat de Dumnezeu în tot ce săvârșește. Unii rămân în această desfătare și odihnă dinspre lupte zile întregi [...] ori de câte ori stă în acest har, pustnicul nu mai trebuie să se supună regulii nici pentru slujbă, nici pentru rugăciuni, nici pentru citire, nici vreuneia din regulile rânduite pentru creaturi, fiindcă acest har nu ţine de voia lui“ (*KG* 4, 25, 56). Acest har este trăit ca o „dulceață dumnezeiască“ pe care puțini dintre pustnici ajung să o guste și care reprezintă „trecerea de la ținutul patimilor la limpezime și la mișcările libertății“ (II, 35, 11)[25].

Isaac, asemenea celorlalți autori siro-orientali, folosește termenul *šapyuta* și cu valoare adjectivală pe lângă diferite substantive care ţin de antropologia ascetică. Astfel, „limpezimea cugetării“ este temelia credinţei și a nădejdii în Dumnezeu, prin care puterea lui Dumnezeu îl adumbrește (ܡܓܢ – *magen*) pe pustnic întru toată simţirea duhovnicească (*BD* 526, 8)[26]. Simţirea adumbririi duhovnicești este, totodată, simţirea „minunatului dar al milei“ lui Dumnezeu, resimţit „numai în limpezimea cugetării“ (ܫܦܝܘܬܐ ܕܬܪܥܝܬܐ – *šapyuta d-tar῾ita*: *KG* 2, 38), care, deși ţine de partea discursiv-logică a sufletului, este totuși „mai presus de cuvânt“ (III, 13, 11) și se realizează „în lumina cugetului“ (ܢܘܗܪܐ ܕܪܥܝܢܐ – *nuhra d-re῾yahna*: III, 13, 12). Verbul ܐܓܢ (*aggen*), folosit de Isaac pentru a denumi adumbrirea dumnezeiască în limpezimea cugetării, provine din rădăcina ܓܢܢ (*gnn*), rădăcină aflată la baza importantului termen tehnic *maggnanuta*. Acest termen desemnează o lucrare dumnezeiască fie de sfinţire (de

[24] Bunge, *Le «lieu de la limpidité»*, pp. 10-11. La vremea redactării și editării studiului Părintelui Bunge, *Partea a II-a* din scrierile Sfântului Isaac încă nu fusese descoperită, parte în care Isaac distinge între curăţie și limpezime.

[25] În siriacă: ܕܗܢ ܐܬܘܪܬܐ ܕܚܫܐ ܠܫܦܝܘܬܐ ܘܠܙܘܥܐ ܕܚܐܪܘܬܐ.

[26] Trad. gr. în I, 63, 50. Și aici siriacul *šapyuta* este redat prin καθαρότητα.

exemplu, a Sfintelor Daruri euharistice), fie de ocrotire, fiind tradus în grecește prin χάρις, „har“[27]. Prin urmare, expresia „limpezimea cugetării“ exprimă atât lucrarea harului în cugetare, cât și starea duhovnicească rezultată din lucrarea și prezenţa simţită a harului[28]. Același lucru este valabil și pentru celelalte expresii construite cu *šapyuta*. Lipsa gândurilor din cugetare este denumită de Sfântul Isaac tot prin sintagma „limpezimea cugetării“, care, alături de împlinirea poruncilor lui Dumnezeu, îl duce pe monah la cunoaşterea din experienţă a adevărurilor adânci conţinute în cărţile sfinte (*KG* 3, 99)[29]. Trebuie să remarcăm constanta neînţelegere de către vechii traducători în grecește ai Sfântului Isaac a expresiei „limpezimea cugetării“, neînţelegere care a generat traducerea aproximativă „simplitatea cugetului“ (ἁπλότητα τῆς διανοίας, I, 63, 81). De reţinut că, datorită fluidităţii sensurilor pe care *šapyuta* le are în scrierile Sfântului Isaac, expresia „limpezimea cugetării“ este uneori, pentru el, sinonimă cu sintagma „curăţia inimii“ (*KG* 4, 33)[30].

Există de asemenea, pentru Isaac, și o „limpezime a cugetului“ (ܫܦܝܘܬ ܪܥܝܢܐ – *šapyut re'yana*), expresia denumind starea în care, odată ajuns, pustnicul va putea citi fără vătămare orice carte bisericească sau chiar și lumească, la fel ca în starea de limpezime sufletească (*KG* 4, 72; II, 1, 44). Starea de limpezime a cugetului poate fi atinsă doar în retragerea pustnicească, deoarece aceasta „ne face părtași Minţii (ܡܕܥܐ – *mad'a*) dumnezeiești și ne apropie, în timp scurt și fără nicio piedică, de limpezimea cugetului“ (*KG* 2, 31). Starea de limpezime a cugetului este o condiţie pentru primirea lucrărilor Duhului Sfânt (*KG* 2, 90). „Sufletul care a ajuns limpede“ (ܐܫܬܦܝܬ ܢܦܫܐ – *eštapyat napša*) face cugetul monahului extrem de sensibil faţă de insuflările harului, așa încât întâlnirea cu „orice cuvânt privitor la

[27] Brock, *Maggnanuta*, pp. 121-123.

[28] Același verb îl folosește și Ioan Dalyatha pentru a arăta pogorârea harului asupra monahului (ܡܫܬܦܝܐ ܐܠܗܘܬܐ ܥܠ ܝܚܝܕܝܐ), pogorâre însoţită de simţiri duhovnicești (Ioan Dalyatha, *Omilia* 6, 3).

[29] „Altceva este învăţătura scoasă din cărţi sau cunoașterea dobândită din studiu, și altceva cunoașterea adevărului (profund) cuprins în cărţi. Prima este întărită de un studiu îndelung și de osteneala cu învăţătura; cea de-a doua se înalţă în suflet prin făptuirea poruncilor lui Dumnezeu și printr-o cugetare limpede îndreptată către Dumnezeu.“

[30] „Curăţia inimii e cugetarea limpede și fără lupte…“.

Dumnezeu silește cugetul (ܪܥܝܢܐ – *reʿyana*) spre tăcere, râvna duhovnicească răsare în ea dimpreună cu o iubire tăcută și uimită“ (III, 4, 24). Cugetul care a fost luminat (ܢܗܪ ܪܥܝܢܐ – *nhar reʿyana*) devine conștient de propria sa limpezime și se desfată de pacea inimii[31]. Poate că tocmai această legătură dintre limpezimea cugetului (ܫܦܝܘܬ ܪܥܝܢܐ – *šapyut reʿyana*) și capacitatea monahului de a ajunge la sensul duhovnicesc al Scripturii a stat la baza traducerii sintagmei siriace „limpezimea cugetului“ (*BD* 113, 10) în greaca veche printr-o construcţie surprinzătoare: „hărnicia minţii“ (ἐπιμέλεια τοῦ νοῦ, I, 8, 81). De altfel, Sfântul Isaac arată că citirea duhovnicească a Scripturii este lucrarea ascetică prin care cugetul devine limpede datorită luminii primite din cuvintele biblice (*KG* 4, 68).

La rândul ei, partea înţelegătoare ajunge și ea la limpezime, stare în care monahul poate contempla tainele dumnezeiești (I, 128, 11). Una dintre căile de atingere a limpezimii părţii înţelegătoare este meditarea la „cuvintele minunate din cântările rânduite de Sfânta Biserică“, meditare care îl duce pe pustnic până aproape de limpezimea părţii înţelegătoare și de uimirea înaintea lui Dumnezeu (ܫܦܝܘܬܐ ܕܡܕܥܐ ܘܬܗܪܐ ܕܒܐܠܗܐ – *šapyuta d-madʿa w-tehra da-b-alaha*, II, 21, 7). Mintea poate fi caracterizată de limpezime atunci când este lipsită de gânduri și dezbrăcată de patimi (I, 21, 13-17), urmând apoi curăţirea inimii. Pentru Isaac, inima este ultima care ajunge la limpezime, în urma tuturor celorlalte facultăţi cognitive ale sufletului, care „se curăţă ușor, dar se și întinează ușor“. Inima însă, odată curăţită și ajunsă la limpezime, nu-și mai pierde cu ușurinţă această stare (*BD* 29, 4-14; I, 3, 192-207).

Limpezimea este folosită de Isaac și pentru a caracteriza diferite lucrări ascetice, care, așa cum am arătat în analiza etimologică a termenului, au, pentru sirieni, tocmai rolul de „netezire“ a sufletului, deci de aducere a lui în starea de limpezime, prin îndepărtarea asperităţilor și excrescenţelor patimilor. Asceza are, prin urmare, scopul de a-l ajuta pe monah să revină, prin har, la starea originară, identificată cu cea de limpezime, stare lipsită de adaosuri și neregularităţi pătimașe. Găsim, astfel, sintagma „făptuire limpede“, explicată de Isaac într-un amplu pasaj unde ne spune că unul

---

[31] Simon Taybuteh, *Despre treptele felului de vieţuire*, în *Early Christian Mystics*, text siriac la p. 293, col. 2; traducere engleză la p. 27.

din felurile de lucrare duhovnicească a minţii (*hawna*) este „cunoașterea făptuirii limpezi“ (ܕܦܘܠܚܢܐ ܫܦܝܐ ܝܕܥܬܐ – *ida'ta d-pulhana šapya*, II, 10, 1), făptuire care se săvârșește doar în Dumnezeu. Făptuirea limpede parcurge trei etape până să ajungă la deplinătatea sa: la început, făptuirea este „opacă“, dar treptat „devine limpede. Așa cum la unii pomi dulceaţa vine de la soare, tot așa când Duhul strălucește în inimile noastre, mișcările meditării noastre se apropie de limpezime (ܡܬܩܪܒܝܢ ܠܫܦܝܘܬܐ): e ceea ce se numește vieţuirea duhovnicească“ (II, 10, 2). „Făptuirea limpede a minţii“ (ܫܦܝܘܬ ܦܘܠܚܢܐ ܕܡܕܥܐ – š*apyut pulhana d-mad'a*) este un caz particular al expresiei deja prezentate, denumind o lucrare duhovnicească a minţii la care se ajunge, potrivit Sfântului Isaac, prin omorârea amintirii de lume și prin „amintirea de cele bune“ (III, 1, 6). În virtutea acestei înţelegeri a făptuirii ca despătimire treptată şi împărtăşire graduală de limpezime, putem înţelege şi celelalte expresii în care š*apyuta* este alăturat diferiţilor termeni care denumesc lucrări ascetice. Amintim aici expresii precum „imbolduri limpezi“ (ܙܘ̈ܥܐ ܫܦܝܐ – *zaw'e šapye*, II, 9, 11), „iubire limpede“ (ܚܘܒܐ ܫܦܝܐ – *huba šapya*, II, 10, 34, 35)[32], „limpezimea gândurilor“ (ܫܦܝܘܬܐ ܕܚܘ̈ܫܒܐ – *šapyuta d-hušabe*, II, 10, 31; 21, 8; *KG* 2, 59)[33], „gânduri limpezi“ (ܚܘ̈ܫܒܐ ܫܦܝ̈ܐ – *hušabe šapye*, *KG* 3, 29), „credinţă limpede“ (ܫܦܝܘܬ ܗܝܡܢܘܬܐ – *šapyut haymanuta*, II, 19, 4) „limpezimea milei“ (ܫܦܝܘܬܐ ܕܡܪܚܡܢܘܬܐ – *šapyut d-mrahmanuta*, *BD* 84, 16)[34].

În ceea ce priveşte traducerea lui *šapyuta* în limbile europene, am semnalat deja marea diversitate de echivalenţe pe care acesta o are. În spatele acestei varietăţi deconcertante se ascunde de fapt efortul, fără prea mari sorţi de izbândă, de găsire în limbile europene a unui semnificant suficient

[32] Această iubire limpede nu poate fi atinsă ascetic, ci este un dar dumnezeiesc, și trebuie deosebită de simpla însușire naturală a sufletului care, precizează Sfântul Isaac, poate fi întâlnită la unii fraţi, fără a fi însă o stare harică (*cf. KG* 4, 71).

[33] Isaac II, 10, 31; 21, 8; *KG* 2, 59. La fel în Iosif Hazzaya, *Epistola* 115. Limpezimea gândurilor este, de asemenea, un criteriu pentru aprecierea și alegerea unei anumite forme de asceză (*cf.* Isaac II, 31, 4).

[34] Tradusă în greacă prin τῆς ἐλεημοσύνης ἡ ἀκρίβεια, „precizia milosteniei“ (I, 6, 83). O altă expresie echivalentă este ܫܦܝܘܬܐ ܕܡܢ ܪ̈ܚܡܐ ܡܣܓܝ̈ܐܐ – „limpezimea care vine din prisosul milei“ (*BD* 85, 1). În greacă termenul ܫܦܝܘܬܐ a fost omis. Sfântul Isaac afirmă de asemenea că, înjugate, credinţa și milostenia conduc degrabă la limpezime (*BD* 95, 4).

de sugestiv și de nuanțat pentru a trimite la bogăția semnificatului lui *šapyuta*. Dificultatea, dacă nu neputința, limbilor europene de a-l reda satisfăcător pe *šapyuta* este ilustrată paradigmatic de vechea traducere grecească a *Părții I*. Vechii traducători în grecește ai Sfântului Isaac nu numai că nu au găsit un echivalent satisfăcător pentru *šapyuta*, dar probabil că nici măcar nu au fost interesați să-l găsească, întrucât nu lasă să se înțeleagă că ar fi sesizat sensul nou pe care acest termen siriac îl generează atunci când apare în sintagme precum „limpezimea sufletului", „făptuire limpede", „meditare limpede" ș.a., redate de ei prin formule existente deja în greacă şi perfect inteligibile pentru cititorii bizantini. E evident că traducătorii greci ai Sfântului Isaac nu au înțeles aceste expresii ca având un sens nou, unitar, diferit de sensul fiecărui cuvânt luat în parte și de aceea le-au tradus eronat, generând sensuri false, în care fiecare termen își păstrează propria individualitate semantică.

Prin aceasta, traducătorii greci au „naturalizat", adică au grecizat și bizantinizat tot ceea ce le era străin ca semnificat, uniformizând și banalizând textul siriac și, astfel, pierzând nenumărate nuanțe[35]. Așa se face că *šapyuta*, ca termen cu un univers semantic propriu, rămâne absent în traducerea greacă a Sfântului Isaac din cauza strădaniei traducătorilor de a se încadra în grila orizontului de așteptare a cititorului bizantin, ale cărui sensibilități lexicale și doctrinare au vrut să le cruțe, însă cu prețul sacrificării unora din nuanțele specific siriace ale textului și învățăturii Sfântului Isaac. Aceștia au evitat orice fel de neologisme, precum *šapyuta*, și au preferat să le redea prin termeni deja existenți în greacă.[36]

S-a ratat astfel introducerea în terminologia filocalică greacă, și de aici în limbile europene, a acestui termen filocalic siriac, nou pentru bizantini, vechi pentru sirieni, și odată cu el s-a pierdut pentru multe secole posibilitatea exprimării unor experiențe înalte și subțiri pentru care greaca nu are nici până azi un termen distinct[37].

---

[35] Brock, *Syriac into Greek*, p. 206; Vezi și Pirard, *Introducere* la Isaac I, pp. 43-45.

[36] *Cf.* Pirard, *Critical Edition*, p. 55.

[37] După cum dovedesc echivalențele alese prudent de siriacistul grec Nestor Kavvadas în traducerea neogreacă a *Părții a II-a* (Ισαακ του Συρου, *Ἀσκητικά*), unde *šapyuta* e redat, precaut, cu aceleași bine cunoscute substantive καθαρότητα și γαλήνη. Precauțiile

MEDITARE / MEDITAŢIE

Sir. ܗܪܓܐ – *herga*
Gr. *μελέτη, ἀδολεσχία*
Engl. *meditation, thought, thinking*
Fr. *méditation*
It. *meditazione, occupazione*
Alte traduceri în româneşte: *cercetare, cugetare, îndeletnicire, îndeletnicirea cugetării, gândire*

Cu acest termen, ܗܪܓܐ (*herga*), Sfântul Isaac şi, în general, misticii siro-orientali denumesc o lucrare ascetică foarte mult preţuită de ei, meditaţia, întrucât prin ea sunt exersate şi puse în lucrare duhovnicească puterile şi facultăţile cunoscătoare ale sufletului.

Substantivul siriac de care ne ocupăm derivă din verbul ܗܪܓ (*hrag*), cu sensurile de „a ocupa (un spaţiu)“, „a fi adunat/a locui în gândire“, de unde acela de „a gândi“, „a medita“, sensuri care sugerează că meditaţia este o umplere a spaţiului minţii cu obiectul meditării. Ideea este în deplină consonanţă cu învăţătura filocalică despre natura originară a omului, a cărui minte era goală de patimi şi de schimbări, idealul „minţii goale“ fiind prezent constant în scrierile filocalice, atât greceşti, cât şi siro-orientale. Prin urmare, aşa cum vom vedea cu ajutorul textelor, *herga* este activitatea conştientă de ordonare a gândurilor în spaţiul minţii, o disciplinare şi o structurare a gândirii, astfel încât mintea să se cureţe

---

terminologice ale lui Nestor Kavvadas pot fi înţelese dacă ne gândim că această carte, bine primită în lumea monahală ortodoxă, a stârnit totuşi câteva critici printre râvnitorii hiperortodocşi ai scolasticii teologice elene (din care s-au inspirat şi cerberii de pretutindeni ai ortodoxiei), care s-au grăbit să o numească „pseudoepigrafă şi nestoriană“ şi au cerut, în cel mai inchizitorial stil, „retragerea ei de pe piaţă şi topirea tuturor exemplarelor“ (Fotopoulos, *Avva Isaac Sirul*, pp. 1-2), poziţie fundamentalistă şi analfabetă teologic, în răspăr cu întreaga comunitate academică pentru care teologia siro-orientală „nu conţine nici cel mai mic indiciu «nestorian»“ (Baum – Winkler, *Biserica Asiriană*, p. 44). Pentru critica acestei poziţii, *vide* Păunoiu, *Asceza*, p. 90, n. 341.

treptat de orice forme și întipăriri, atât pătimașe cât și nepătimașe, până la starea de „golire a minții, numită contemplație imaterială" (I, 32, 6).

Obiectul predilect al meditației este Sfânta Scriptură, în ale cărei texte monahul se străduiește să ajungă la sensul duhovnicesc printr-o citire meditată, însoțită de osteneli trupești, de priveghere, de rugăciune, de metanii, pentru a se deschide astfel lucrării harului (I, 1, 129-137). Meditația mai poate avea ca obiect și purtarea de grijă a lui Dumnezeu asupra propriei persoane, asupra lumii, asupra Bisericii și, în general, iconomia întrupării și a mântuirii lumii în Hristos, totul într-o perspectivă eshatologică. Meditația este și o armă foarte la îndemână împotriva împrăștierii minții, întrucât monahul își adună „mișcările cele cutreierătoare ale minții printr-o meditare la viitoarea așezare din nou a tuturor" (I, 1, 3). Uneori, lucrarea meditației este denumită de Sfântul Isaac contemplație (*theoriya*) deoarece ea pregătește pentru primirea harului contemplației și al iluminării minții (II, 10, 4).

Meditația poate fi săvârșită oricând, dar mai ales la privegherea de chilie, care trebuie să cuprindă întotdeauna și un timp special pentru ea (*KG* 2, 85, 86), astfel încât mintea ajunge să experieze „dulceața și gustarea ajutorului harului" (*KG* 3, 37).

Mai ales la început, meditația are forma unei reflecții (*renya*), a unui discurs lăuntric asupra unor teme duhovnicești, precum lucrarea virtuților, felul în care Îi putem fi plăcuți lui Dumnezeu, lupta cu patimile, dar are și forma anumitor reflecții asupra unor cuvinte din Scriptură sau din scrierile patristice. „Meditarea neîncetată a scrierilor sfinților umple sufletul de o neînțeleasă minunare și de o dumnezeiască veselie" (I, 11, 21-23). Aceasta este prima etapă, de natură discursivă, a meditației, realizată de cugetare (*tar'ita*), dar care face trecerea spre o meditație mai adâncă, „a inimii" (I, 18, 231), la Dumnezeu (II, 10, 17). Găsim aici semnificația restrânsă pe care Isaac o dă termenului, a medita în acest fel însemnând „a fi ridicat mai presus de luptă" (II, 10, 12), trăsătură esențială a meditației monahale care, chiar dacă începe printr-un discurs interior, trece treptat spre forme tot mai adânci de contemplare.

Prin urmare, putem decela o scară în trei trepte a meditării la Dumnezeu, care, după ce începe cu reflecția (*renya*, *marnita*), se transformă în meditația propriu-zisă (*herga*), pentru a ajunge apoi contemplație (*teoriya*).

Trecerea de la reflecţie la meditaţie, precum și de la meditaţie la contemplaţie este urmarea lucrării nemijlocite a harului sub forma imboldurilor care produc mișcări lăuntrice ale puterilor sufletești. Din acestea se nasc străpungere, lacrimi și, în general, o stare duhovnicească superioară celei precedente, mintea înălțându-se „încetul cu încetul și ajungând să stea în Norul întunecos al Slavei și în Izvorul vieţii" (II, 10, 17). Trecerea de la o treaptă la alta presupune conlucrarea vie a monahului cu harul, meditarea la cele citite alungând împrăștierea rea în cele lumești și covârșind asprimea luptei (III, 7, 27). Pentru că începutul lucrării meditaţiei pare un efort exclusiv omenesc, el riscă să și rămână așa dacă monahul nu se smerește cerând necontenit ajutorul harului și dacă nu are trezvia și simţirea lăuntrică necesare pentru a sesiza imboldurile harice. Doar astfel poate intra în a doua etapă a meditaţiei, în acea școală la care monahul învaţă să lase harul să lucreze înlăuntrul minţii și al inimii sale (III, 9, 14). Caracterul sinergic al meditaţiei se vădește în succesiunea de mișcări lăuntrice dirijate de voinţa ascetului, potrivit principiilor vieţii filocalice, alcătuind un fel de gimnastică a sufletului săvârșită cu puterile întregului om lăuntric.

De meditaţie este strâns legată și rugăciunea: ele se nasc una pe cealaltă, se susţin reciproc, sunt într-o permanentă perihoreză (I, 4, 305; III, 9, 7, 11-15). Meditaţia unită cu rugăciunea conduce la contemplaţie și la starea de uimire și de aceea, pentru Isaac, termenul de meditaţie (*herga*) este uneori sinonim cu cel de rugăciune (II, 10, 38).

Alegerea textelor pentru meditare trebuie făcută întotdeauna potrivit vârstei duhovnicești a monahului. În timpul meditaţiei neîntrerupte la Dumnezeu, omul lăuntric ajunge să verse lacrimile nevăzute ale inimii (I, 27, 484-485) pentru că înţelege iubirea Tatălui, și nu pentru că se teme de osânda iadului, meditaţia devenind o ușă către pocăinţa duhovnicească (II, 1, 67, 77). Lucrată astfel, meditaţia adună comori din care mintea poate să scoată tot ce are nevoie la momentul potrivit (*KG* 2, 13) și formează un arsenal duhovnicesc divers și puternic, ceea ce îi face pe demoni – precizează Isaac – să urască meditaţia tot atât de mult cât urăsc și rugăciunea și să se străduiască să o întrerupă sau să o abată de la scop (*KG* 2, 45).

MINTE

Sir. ܗܘܢܐ – *hawna*
Gr. *νοῦς, διάνοια*
Engl. *intellect, mind*
Fr. *intellect, entendement*
It. *intelletto*
Alte traduceri în românește: *intelect*

Substantivul ܗܘܢܐ (*hawna*) denumește, în antropologia ascetică siriacă, cea mai înaltă facultate cognitivă a sufletului, care tinde doar spre Dumnezeu, ea aflându-se dincolo de orice strat psihologic, sentimental sau intelectual-discursiv al sufletului[38]. Pentru traducerea lui am evitat termenul *intelect*, generalizat în traducerile occidentale recente, deoarece sugerează un sens exclusiv intelectual, în timp ce în siriacă are, pe lângă sensul lor cognitiv fundamental, și semnificații care trimit la nucleul personal al omului. Am optat constant pentru echivalentul *minte*, în ciuda limitărilor venite pe firul etimonului său latin *mens*, *mentis*, care denumește „principiul gânditor și activitatea de gândire abstractă și concretă“[39], sensuri absente, cum vom vedea, în folosirea lui *hawna* de către Isaac.

Făcută pentru cunoașterea contemplativ-unitivă a lui Dumnezeu, mintea ajunge după cădere să aibă și o cunoaștere care o împrăștie, îndepărtând-o de unirea cu Dumnezeu mai presus de cuvânt. Această cunoaștere, chiar și atunci când nu este păcătoasă, ci „dobândită prin exercițiul învățăturii“ școlărești a lucrurilor despre Dumnezeu, totuși împiedică mintea de la atingerea rostului ei (I, 26, 31-40). Împrăștierea minții este provocată de împrăștierea simțurilor și este o permanentă amenințare pentru făptuitorul care se roagă, înainte să ajungă la primele forme ale contemplației (*KG* 1, 42). Abia răstignirea minții, prin oprirea lucrării reprezentărilor mentale, îi dă monahului putința să-L contemple pe Dumnezeu și să se unească cu El. Răstignirii minții trebuie însă

[38] *Cf.* A. Louf, *Introduction*, în Isaac, *Œuvres sp. – II*, pp. 78, 84.
[39] Ernout – Meillet, *Dictionnaire étymologique*, p. 396.

să-i premeargă obligatoriu răstignirea trupului prin făptuire și supunerea libertăţii de alegere faţă de raţiune (I, 26, 51-53). Dacă răstignirea prin făptuire a trupului se face din voia și alegerea omului, răstignirea minţii și, odată cu ea, contemplarea lui Dumnezeu „se fac din energia lucrărilor Duhului“ (I, 26, 47-50), pentru că „*mintea* noastră nu are o putere naturală pentru a se mișca spre o contemplaţie dumnezeiască“ (I, 22, 73), deși acesta este scopul pentru care am fost înzestraţi cu ea. Acum monahul a ajuns pe treapta „vieţuirii duhovnicești“, cea mai înaltă, iar mintea sa este „dezbrăcată“ de tot ce e creat și îmbrăcată de către lumina dumnezeiască (I, 4, 281; *KG* 1, 37). Mintea a intrat în lucrarea ei fundamentală, cea de contemplare a lui Dumnezeu, dar aici a putut ajunge doar după odihna pe care i-a dat-o pacea gândurilor (I, 12, 39), câștigată ascetic (I, 15, 4). Mintea dezgolită de conţinutul lumesc al gândurilor şi amintirilor este în starea de „contemplaţie imaterială“ (I, 32, 6). Adevărată categorie antropologică filocalică, expresia „minte goală“ (ܗܘܢܐ ܣܦܝܩܐ – *hawna spiqa*) este comună autorilor sirieni şi greci (γυμνὸς νοῦς), ca parte a moştenirii evagriene[40], pentru Isaac reprezentând un ideal spre care tinde făptuirea sufletească (II, 14, 28; *KG* 1, 37).

Opusul stării în care mintea are o cunoaștere greșită și împrăștiată nu este o cunoaștere „corectă“, ci o trăire harică, anume „simţirea adevărului din firile secunde (îngerii)“ echivalentă cu o „trezire dintr-o vieţuire iraţională“ (*KG* 1, 4-5). Pe lângă simţirea aceasta, tot mintea este cea care experiază și iubirea duhovnicească a lui Dumnezeu și, după mișcări puternice, cunoaște pacea și uimirea (*cf.* *KG* 2, 77); bucuria stârnește noi mișcări de foc în *hawna*, care se umple de iubire pentru toată lumea (*cf.* I, 62, 79-82). Tot *hawna* este cea care reţine sufletul și îl împiedică să părăsească trupul în clipele de mare revărsare ale harului, cea care se uimește și cântă imnul întreit-sfânt împreună cu îngerii, care se roagă și cere (*KG* 2, 13; 3, 38). De asemenea, *hawna* pune în lucrare în mod special și pomenirea lui Dumnezeu printr-o simţire care nu mai ţine de înșiruirea discursivă a gândurilor.

Mintea mai este numită de Isaac și „raţionalitate simplă“ (ܡܠܝܠܘܬܐ ܡܪܟܒܬܐ – *mliluta mrakbata*) sau „mintea care cunoaște“ (ܗܘܢܐ ܝܕܘܥܬܢܐ – *hawna yadu'tana*), prin care „sufletul este pus în mișcare spre contemplarea

[40] *Cf.* Evagrie, *KG* 3, 6.

Fiinţei“ (*KG* 3, 77). Mintea este acea putere sufletească prin care absoarbe din Scripturi înțelegerea (ܒܘܝܢܐ – *buyana,* I, 1, 89), reprezentând acea putere perceptivă a lucrărilor Duhului care rămâne în suflet și după moarte.

Mintea este partea cea mai diafană a sufletului menită ca prin ea omul să se unească cu cele din lumea Duhului (ܒܥܡܠܐ ܕܪܘܚ ܡܬܠܬܝܢ ܒܗܘܢܐ – *b-ʿamla d-ruh metaltin b-hawna*), după ce mai înainte pustnicul s-a liniștit trupește și s-a îndepărtat de cele lumești într-o vieţuire care se aseamănă celei de după mistuirea lumii materiale (III, 1, 14). Duhul Sfânt este Cel care realizează, la nivelul minţii și prin intermediul ei (ܒܝܕ ܗܘܢܐ – *byad hawna*), străbaterea treptelor dumnezeiești (III, 1, 18; 3, 29), până când mintea este adumbrită, la vremea rugăciunii, de norul luminos al slavei Domnului (ܫܟܝܢܬܗ ܕܡܪܝܐ – *šekinteh d-marya*), întocmai ca Templul lui Solomon cu ocazia sfinţirii (*cf.* 3 Împ. 10-11), context în care *hawna* corespunde Sfintei Sfintelor (III, 8, 8).

MINUNARE – UIMIRE

Sir. ܬܗܪܐ – *tehra*
Gr. *ἔκπληξις, θαυμασμός*
Eng. *wonder, amazement*
Fr. *émerveillement*
It. *ammirazione*
Alte traduceri în românește: *minune, uimire, răpire, lucru minunat, lumină*

Sir. ܬܡܗܐ – *temha*
Gr. *ἔκστασις*
Eng. *wonder*
Fr. *stupeur*
It. *stupore*
Alte traduceri în românește: *răpire, extaz*

Cei doi termeni, *tehra* şi *temha*, sunt apropiați nu numai fonetic (nu însă și etimologic), ci și ca semnificaţii, până la măsura în care câmpurile lor semantice se suprapun atât de mult încât Sebastian Brock, de exemplu, a hotărât să îi traducă în engleză prin unul și același echivalent, *wonder*[41].

[41] Isaac II (*The Second Part*), p. 193. Nu găsim aceeași opţiune la Dana Miller, care preferă să-i distingă, traducându-l pe *tehra* cu *amazement*, iar pe *temha* cu *wonder*.

Caracterul de întrepătrundere, de presupunere reciprocă, mergând până la o continuitate greșit înţeleasă ca sinonimie, al relaţiilor dintre aceste lexeme siriace impune ca prezentarea lor să fie făcută împreună pentru a putea surprinde nuanţele foarte fine prin care ele se diferenţiază.

Prin *minunare* am ales să traduc siriacul *tehra*, indiferent de echivalentul grecesc prin care el a fost redat. Derivat din verbul ܬܗܪ (*thar*), „a se minuna", care, urmat de prepoziţia ܒ (*b*), are sensul de „a privi cu uimire la…", substantivul *tehra* este înrudit și cu un alt derivat al acestui verb, participiul plural feminin ܬܗܪ̈ܢ (*tahran*), „minuni". Textele isaachiene arată că *tehra* reprezintă, pentru autorul lor, o stare duhovnicească la care se ajunge prin lucrarea harului în timpul strădaniilor ascetice, mai ales al meditării la cuvântul lui Dumnezeu și al rugăciunilor citite, sau în timpul meditării la lucrarea lui Dumnezeu în creaţie, la pronia și la mila Lui nemărginită. Minunarea este deci rodul strădaniilor ascetice cu care se întrepătrunde, tot mai simţit, lucrarea nemijlocită a Sfântului Duh. Isaac descrie felul în care această stare survine în timpul nevoinţelor pustnicului, când acesta stă în picioare sau în genunchi, iar mintea îi este, pe neașteptate, „răpită de minunarea născută de rugăciune, în afara oricărei voinţe a trupului și a sângelui sau a mișcărilor sufletului" (II, 14, 24).

Printre lucrările ascetice preferate ale lui Isaac, în măsură să aducă mintea în starea de minunare se numără „meditarea neîncetată la scrierile sfinte", care „umple sufletul de o neînţeleasă minunare și dumnezeiască veselie" (I, 11, 22). Gândurile de minunare venite prin citirea meditată a Scripturii „leagă mintea" și o opresc din împrăștiere (I, 1, 103), învăţătură dragă siro-orientalilor întâlnită încă de la Sfântul Efrem Sirul[42]. Aceasta este însă doar o primă etapă spre un grad mai profund de minunare, cea a inimii, care presupune închiderea tuturor simţurilor trupești și sufletești (I, 1, 184). Pustnicul e dator să cultive cu stăruinţă cele prin care primește harul minunării, altfel riscă să ajungă în situaţia vechiului Israel care, pentru că a părăsit minunarea înaintea faptelor lui Dumnezeu, s-a îndepărtat de El (I, 3, 267 ș.u.).

---

[42] Efrem, *De fide* 72, 1.

Pe cât stăruie într-o meditare și o reflecţie care favorizează apariţia minunării, pe atât și rugăciunea monahului se înduhovnicește, până când se oprește, „mintea fiind înghiţită de minunare“, întrucât a venit asupra ei Sfântul Duh (I, 19, 225). Pe această treaptă a rugăciunii, pustnicul se aseamănă îngerilor aflaţi într-o continuă stare de minunare înaintea lui Dumnezeu (*KG* 1, 88), fără ca el să o poată învăţa de la cineva, nici de la oameni, nici de la îngeri, ci în mod nemijlocit „prin lucrarea în suflet a Duhului Sfânt“ (*KG* 4, 13). Starea de „minunare neîncetată înaintea lui Dumnezeu“ (ܬܗܪܐ ܐܡܝܢܐ ܕܒܐܠܗܐ – *tehra amina da-b-alaha*, *BD* 305, 2; Pirard, I, 32, 49) este un caz particular al celei de simplă „minunare înaintea lui Dumnezeu“ (I, 32, 45), sintagmă des întâlnită în tradiţia siro-orientală atât la autori anteriori lui Isaac[43], cât și la contemporani[44], corespunzând, potrivit profesorului Brock, expresiei evagriene ܝܕܥܬܐ ܝܚܝܕܝܬܐ (*ida'ta ihidayta*), „cunoștinţă pustnicească“, din versiunea siriacă S[1] a *Capetelor gnostice* ale Avvei Evagrie (Evagrie, *KG* II, 3)[45].

Minunarea este stârnită uneori de apropierea îngerilor (II, 18, 19), alteori apare în timpul cântării imnelor bisericești, fiind stârnită de „cuvintele înalte așezate de Duhul în cântări“ (II, 21, 7). În general, orice cuvânt scripturistic sau din Sfinţii Părinţi care cuprinde în sine o „înţelepciune a Duhului“ împinge sufletul spre privirea către Dumnezeu și minunare (*KG* 3, 20). Deși este o stare duhovnicească apărută ca urmare a lucrărilor ascetice, minunarea exprimă conlucrarea cu Duhul lui Dumnezeu, deoarece doar prin unirea puterii Duhului cu meditarea mintea ajunge la minunare (*KG* 2, 89).

Uimirea este termenul prin care am tradus siriacul ܬܗܡܐ (*temha*) atunci când el se află în spatele echivalentului său grecesc ἔκστασις. El derivă din radicalul ܬܡܗ (*tmah*), „a fi toropit, lipsit de simţire, fără grai“, de unde „a fi uimit“. În traducerea siriacă a Vechiului Testament, grecescul ἔκστασις din Fc. 2, 21 nu a fost însă redat prin ܬܗܡܐ (*temha*), așa

43 Ioan de Apamea, *Despre suflet* 87-88.

44 Dadișo Qatraya, *Isaia* 2, 10; Simon Taybuteh, în *Early Christian Mystics*, p. 314b.

45 *Cf.* Brock, în Isaac II (*The Second Part*), n. 2, p. 109.

cum ar fi presupus o eventuală paritate terminologică, ci prin ܫܠܝܐ (*šelya*), „isihie“, ceea ce arată legătura resimţită de traducătorul în siriacă între starea de isihie și cea de uimire care poate surveni în aceste condiţii. Sfântul Isaac, luând ca text de referinţă versiunea biblică siriacă, explică de ce, „în loc de «isihie» (ܫܠܝܐ), limba greacă spune «uimire» (ἔκστασις)“: „Se numește «uimire» ceea ce este în afara ordinii obișnuite și în afara simţirii omenești. Părinţii pustnici o numesc «adunare a minţii» și «arvună a desfătărilor viitoare»“ (*KG* 4, 95), prima propoziţie fiind un citat atribuit lui Teodor de Mopsuestia. Din acest text biblic, coroborat cu cel din Fc. 15, 12, unde este vorba despre toropeala venită asupra lui Avraam, provine probabil și imaginea „uimirii care se pogoară asupra pustnicului“ (II, 35, 4).

Transpunând în registrul ascetic referatul biblic, Isaac arată că, prin separarea de lume și viaţa isihastă, din suflet ţâșnesc în mod firesc înţelesuri fulgerătoare care înalţă sufletul la Dumnezeu în starea de uimire (I, 3, 7). Condiţia fundamentală rămâne însă isihia interiorizată în inimă, mulţumită căreia cugetarea ajunge capabilă să primească harul uimirii, venit din înţelegerea duhovnicească a cuvintelor Scripturii (I, 4, 290). Meditarea și reflecţia asupra unor teme duhovnicești și eshatologice îmboldesc mintea „spre o uimire negrăită“, reprezentând pentru pustnic izvorul din care poate să bea „în toate ceasurile nopţii și ale zilei“ (I, 27, 654). În timpul unor astfel de osteneli ascetice care ţin de făptuirea sufletească, „cade [peste pustnic] isihia, ieșirea din sine, uimirea și tăcerea“ (I, 27, 639). Uimirea înaintea tainelor lui Dumnezeu (ܬܗܡܐ ܕܪܐܙܘܗܝ – *temha d-razaw*) din creaţie, din Scripturi, din pronierea Sa asupra istoriei este una dintre cauzele autentice ale lacrimilor vărsate de monah și reprezintă un izvor din care Isaac se roagă să fie învrednicit să guste (II, 18, 16). Trăirea stării de uimire în timpul reflecţiei la cele ale lui Dumnezeu este atât de concretă încât Isaac o numește „adevăr“ a cărui gustare este Împărăţia cerurilor și reprezintă „reflecţia dreaptă la Dumnezeu (ܪܢܝܐ ܟܐܢܐ ܕܥܠ ܐܠܗܐ – *renya kina d-ʿal alaha*), care vine de la El și în timpul căreia cugetarea omului se adâncește, ca lovită, într-o stare de uimire“ (II, 8, 1). O astfel de stare este totuși încă o uimire parţială, cea deplină, numită de Isaac „starea de mare uimire“, fiind aceea în care trupul este ca mort, iar sufletul trăiește o stare de răpire și de vedere duhovnicească asemănătoare extazului (I, 19, 21). În această din urmă

stare, voinţa nu mai este activă, iar cugetarea și cugetul se opresc din mișcare (I, 19, 51). În veacul viitor sfinţii vor avea o stare asemănătoare acesteia, când mintea lor nu se va mai ruga cu niciun fel de rugăciune, ci va fi „înghiţită de Duhul", iar ei se vor sălășlui „cu uimire" în slava înveselitoare (I, 19, 130 ș.u.). Astfel, uimirea, *temha*, este o experiere extatică a lui Dumnezeu, atinsă după câștigarea curăţiei și a limpezimii. Fiind mai înaltă decât curăţia naturală, aceasta depășește firea și ţine de starea eshatologică.

Ţinând cont de particularităţile celor două stări duhovniceşti aşa cum le-am prezentat succint mai înainte, am putea încerca să trasăm o demarcaţie între starea de minunare şi cea de uimire, precizând că uimirea este piscul minunării, așa cum a fost de fapt explicitat acest raport în scrieri ulterioare lui Isaac[46].

MIŞCĂRI / IMBOLDURI

Sir. ܙܘܥܐ – *zawʿe*
Gr. *νόησις, νόημα, ἔννοια, ἀλλοιώσεις, κινήσεις*
Engl. *stiring, movement, motion, impulse, emotion*
Fr. *motion, mouvement*
It. *movimenti, moti*
Alte traduceri în românește: *mișcări, imbolduri, străfulgerări, schimbări*

Polisemanticul *zawʿe* este fundamental pentru înţelegerea felului în care Sfântul Isaac descrie procesele duhovnicești. Termenul face parte din grupa cuvintelor siriace care au primit în traducerile moderne mai

[46] Așa, de exemplu, la Ioan Dalyatha, *Omilia* 11, 2, unde *temha* urmează după *tehra* și este provocată de vederea luminii dumnezeiești și are mai multe trepte: uimirea produsă de vederea luminii dumnezeiești în lumea îngerilor; uimirea produsă de oceanul nemărginit de lumină dumnezeiască (*cf. Omilia* 8, 7); uimirea cea mai înaltă, datorată unirii cu Dumnezeu în norul Lui dincolo de orice element creat (*cf.* Khayyat, în Ioan Dalyatha, *Omilii,* n. 3, p. 225).

multe echivalenţe, în funcţie de context[47], precum: *mișcări, imbolduri, străfulgerări, schimbări*, fiecare echivalent exprimând nuanţe teologice esenţiale ale cuvântului siriac, nuanţe pe a căror cunoaștere Isaac contează când își înfăţișează învăţătura.

Sensul general al lui *zawʿe* este de „mișcare, agitaţie“, format pe radicalul verbal ܙܥ (*zʿa*), cu sensurile de „a se mișca, a fi agitat (fizic sau mental), a tremura“. Astfel, Isaac îl folosește pentru a descrie orice fel de mișcare lăuntrică, sufletească sau a trupului. Mișcările pot fi atât pozitive, stârnite de har, cât și păcătoase, stârnite de demoni și de patimi. Din acest motiv, mișcările sau imboldurile pretind un discernământ treaz din partea monahului pentru a le putea stabili adevărata natură: „Câtă vreme inima noastră nu a fost sfinţită de Duhul Domnului, nu putem să deslușim limpede între mișcările ascunse care vin din lucrarea demonilor, a îngerilor sau de la fire și cele care vin de la Duhul Sfânt“ (*KG* 2, 52).

Mișcările sau imboldurile pozitive au diferite origini: fie un înger, fie Duhul Sfânt (*KG* 3, 55). Ele apar de obicei în timpul meditării la Scripturi, la pronia dumnezeiască, la Judecată, la lumea viitoare etc. și pun într-o mișcare duhovnicească părţile cunoscătoare ale sufletului, ajutând astfel decisiv la trecerea monahului la o lucrare duhovnicească superioară, mai concentrată și mai interiorizată. Îngerii, prin prezenţa lor lângă noi, produc mișcări care „luminează în ascuns sufletul“ și fac „firea noastră să înainteze ca și cum ar fi condusă de o călăuză“. De astfel de mișcări povăţuitoare au parte „nu numai oamenii virtuoși, ci și vameșii, desfrânatele, ticăloșii și ucigașii“, fiindcă prin ele „îngerii ne împing să înaintăm de la răutate la virtute și, prin virtute, ne apropie de curăţie“, unde, odată ajunși, „ne fac să ieșim din ea prin cele două cunoașteri mai presus decât ea, una din ele ţinând de alcătuirea naturală“ (*KG* 3, 48).

În sens negativ, *zawʿe* denumește schimbările apărute ca urmare a influenţelor demonilor sau ale patimilor, din cauza cărora omul suferă mișcări lăuntrice și exterioare. Tot un sens depreciativ trebuie să acordăm termenului și atunci când denumește „mișcările de cutreierare“ ale minţii, adică împrăștierea gândurilor, prezentate de Isaac ca mișcări dezordonate și parţial involuntare ale puterilor sufletești sub înrâurirea

---

[47] S. Brock, *Introduction*, în Isaac II, p. XVII.

simţurilor fizice, a amintirilor, a grijilor, a necredinţei, a dezbinării inimii (I, 1, 57-62; 4, 426-433).

Tot de aria negativă a câmpului semantic al lui *zaw'e* ţine și ideea de *schimbare* (*šuhlapa*) pe care termenul nostru o implică, împreună cu toate conotaţiile ei peiorative, contextul fiind hotărâtor pentru felul în care acest sens trebuie redat[48].

Apariţia și etapele dezvoltării lui *zaw'e* sunt înfăţișate detaliat de către Sfântul Isaac. În cursul urcușului duhovnicesc spre Dumnezeu, sufletul trece prin stări variate, orice schimbare de stare duhovnicească fiind totodată și o *mișcare*. Diferitele aspecte ale acestor mișcări lăuntrice au fost surprinse de Sfântul Isaac cu ajutorul unor termeni foarte înrudiţi ca sens cu *zaw'e*, precum: *imbold incipient* (*nebha*)[49], *zvâcnire* (*repta*)[50], *înţelesuri fulgerătoare* (*sukale*), fiecare dintre acești termeni vădindu-și pe deplin semnificaţia doar în raport cu ceilalţi.

Unele mișcări sunt voluntare (*KG* 1, 63), fiind generate de o lucrare ascetică precum citirea și meditarea Scripturii, reflecţii duhovnicești legate de iconomia mântuirii, de viitorul eshatologic al firii omenești etc. (II, 1, 79, 94, 96; *KG* 1, 36). Imboldurile sau mișcările pe care și le produce monahul prin meditaţie și reflecţie reprezintă o pregătire pentru primirea imboldurilor îngerești sau harice care îl duc mai sus în viaţa duhovnicească (*KG* 3, 48). Mișcările lăuntrice care ţin de voinţă și de libertate „cunosc osteneală și luptă, având o legătură continuă cu gândurile și cu preocupările sufletului, și cer o deprindere și o sârguinţă neîncetate" (*KG* 4, 15). Tot mișcări voluntare pregătitoare pentru primirea imboldurilor duhovnicești, independente de voinţă, sunt și acele mișcări ale trupului, precum metanii, închinăciuni, îngenuncheri etc., prin care monahul își induce anumite mișcări sufletești (I, 3, 146-154). De voinţă ţin și mișcările lăuntrice ale patimilor, care vin din consimţirea și îndeletnicirea cu gândurile pătimașe și cu sugestiile demonilor sau din respingerea lor (*KG* 4, 35).

---

[48] Cum e cazul în *KG* 2, 1, 47, unde Sfântul Isaac folosește termenii *mișcare* și *schimbare* unul în locul celuilalt.

[49] ܢܒܗܐ (*nebha* – *BD* 20, 15 = I, 3, 3).

[50] ܪܦܬܐ (*repta* – *BD* 20, 16 = I, 3, 4).

Alte mişcări sau imbolduri apar involuntar (II, 1, 23-25), existând situaţii în care ele chiar silesc voia monahului (*cf. KG* 2, 49). În majoritatea covârşitoare a cazurilor, *imboldurile* sunt lipsite de dimensiunea discursivă, fapt care le distinge de *înţelesurile* apărute fulgerător în minte (*sukale*) și le apropie de ceea ce denumim cu un termen psihologic „emoţie", distincţie greu de sesizat, deși pentru Sfântul Isaac este prezentă aproape întotdeauna.

Mișcările și imboldurile involuntare apar pentru a-l atrage pe monah spre o vieţuire mai lăuntrică și mai înaltă duhovnicește. În cadrul etapei sau vieţuirii duhovnicești, „mișcarea duhovnicească nu e supusă libertăţii omului, iar lucrarea ei nu se câștigă prin povăţuirea și învăţătura care vine de la altul" (*KG* 4, 15). La acest fel de *mișcare* foarte înaltă nu se ajunge automat, ci prin „curăţia inimii, dobândită departe de orice osteneală a trupului și a minţii", așa încât ea „de-abia se găsește la unul din zece mii" (*KG* 4, 15).

Felul imboldurilor şi modul de vieţuire se află într-o strânsă legătură. *Zaw'e* ţin de vieţuirea trupească şi sufletească, în timp ce starea de împietrire sufletească este lipsită de mişcări lăuntrice (II, 1, 85). Harul pune în inima fiecărui monah mişcări pe măsura vârstei sale duhovniceşti (*KG* 1, 11), iar cunoașterea fiinţială a lui Dumnezeu intră „de la sine" în mișcările voluntare ale sufletului care practică virtutea și asceza, prin care monahul s-a răstignit faţă de lume (*KG* 1, 22-26).

Când monahul se îndeletnicește cu lucruri lumești sau trecătoare, mișcările născute din această îndeletnicire leagă mișcările cugetării sale de cele exterioare (III, 14, 5). Remediul este oprirea activităţilor inutile, isihia, citirea Psalmilor, a Scripturii, a slujbelor şi meditarea, care au menirea să adune cugetarea din împrăștiere, să stârnească imbolduri duhovniceşti şi să pună mintea într-o mişcare îndreptată spre Dumnezeu. Odată apărute imboldurile în suflet, mintea trebuie să se concentreze asupra lor, să le asimileze şi să se lase purtată de ele, oprind citirea sau activitatea în care se afla, adunându-se în ea însăși într-o rugăciune intensă și concentrată (*KG* 1, 63), împuţinându-și tot mai mult cuvintele până devine o privire simplă, aţintită exclusiv către Dumnezeu (III, 4, 22).

În schimb, pe treapta vieţuirii duhovniceşti, mişcările şi imboldurile dispar, sufletul fiind cuprins de uimire înaintea lui Dumnezeu, iar „mişcările

lui cufundate ca într-un nor întunecos [...] ca norul care-l ascundea pe Moise şi înlăuntrul căruia el a pierit pentru lume"(*KG* 1, 36). În starea de uimire așadar *zaw'e* încetează, ca urmare a primirii unor descoperiri dumnezeiești (*KG* 3, 41), cugetarea având încă mișcări naturale numai până la treapta contemplaţiei naturale secunde, aflată dincolo de curăţie (*KG* 3, 47). Dacă starea generală a monahului este duhovnicească, atunci toate mișcările lui lăuntrice, dacă nu se află în răpire, sunt rugăciuni care se odihnesc în Dumnezeu (*KG* 3, 11).

Sfântul Isaac nu contenește să repete că orice schimbare a vieţuirii și a programului de viaţă implică și schimbarea felului mișcărilor lăuntrice, din care rezultă și schimbarea intensităţii și profunzimii legăturii monahului cu Dumnezeu și chiar a felului în care conceptualizează legătura sa cu El.

Din toate acestea reiese că *zaw'e* sunt și o întruchipare a sinergiei, întrucât, chiar și atunci când mișcările lăuntrice bune sunt voluntare și îndrumate de voinţa monahului, ele apar doar prin împreuna-lucrare cu Dumnezeu. Sfântul Isaac Îl roagă pe Dumnezeu să-i „ţină mișcările sufletului îndreptate cu tărie spre nădejdea viitoare" (*KG* 1, 84), înţelegând prin aceasta că lucrarea proprie are nevoie permanent de susţinere harică, fie ea și neconștientizată prin simţire.

Caracterul sinergic al mișcărilor răzbate din mai multe consideraţii ale lui Isaac. Astfel, deși „mișcările dumnezeiești dulci" sunt un dar făcut de Dumnezeu cugetării, totuși ele trebuie păzite prin asceză și atenţie. Chiar și mișcările întinate ale patimilor pot fi prefăcute de către har în mișcări virtuoase atunci când voinţa omului tinde spre împlinirea voii lui Dumnezeu (*KG* 1, 31). Motorul lăuntric al acestei conlucrări este mai cu seamă iubirea pentru Dumnezeu, care „amintește neîncetat sufletului să le lase pe cele pământești și să umble, prin mișcările sale, în Dumnezeu" (*KG* 1, 36). Însăși „cunoașterea adevărului" vine din ridicarea cugetului mai presus de orice lucru creat și din meditarea continuă la Dumnezeu, care, împreună, „amestecă mișcările noastre cu Dumnezeu" (II, 10, 16).

Zaw'e denumește uneori și trăirea duhovnicească a harului. Astfel, rugăciunea curată înseamnă „a avea mișcări înalte, așa încât cugetul să nu mai vagabondeze în mișcările demonilor" (*KG* 3, 42). Înţelegerea lucrurilor dumnezeiești „înseamnă a primi o mișcare aprinsă și luminoasă"

(*KG* 2, 103; 3, 100; 4, 7), iar meditarea la cele viitoare reprezintă o mișcare plină de bucurie spre cele nădăjduite (*KG* 3, 31).

În condiţiile în care viaţa aceasta este o şcoală a cunoaşterii lui Dumnezeu, monahul trebuie să înveţe cum să-şi conducă mişcările lăuntrice voluntare, cum să le articuleze prin meditaţie, reflecţie, rugăciune și cum să le asimileze pe cele primite sub formă de imbolduri de la har, de la îngeri sau de la Duhul Sfânt.

OSTENEALĂ

Sir. ܥܡܠܐ – *ʿamla*
Gr. *πόνος*
Engl. *toil, labour*
Fr. *labeur, travail*
It. *fatica*
Alte traduceri în românește: *fapte, lucrare, lucrare ascetică, lucru, nevoință*

Solicitatul termen *osteneală* (*ʿamla*) indică aspectul obositor și solicitant al unei lucrări ascetice, precum și lucrarea ascetică însăși. Din acest motiv, Sabino Chialà include cuvântul în grupa termenilor care ţin de făptuire[51]. Etimologic, el derivă din verbul ܥܡܠ (*ʿmal*), „a lucra", „a osteni", „a se îngrijora", dar și, prin specializare semantică, „a duce o viață ascetică". Siriacul *ʿamla* corespunde grecescului πόνος şi latinescului *labor*, amănunt semnificativ pentru o limbă romanică precum româna, deoarece sugerează că osteneala este implicată în orice lucrare ascetică a monahului. De aceea am folosit ocazional şi sintagma *lucrare ascetică* în traducerea din acest volum, ca sinonim pentru *osteneală*. De asemenea, trebuie să observăm că, în scrierile lui Isaac, termenii de *făptuire* (*pulhana*) și de *osteneală* (*ʿamla*) sunt corelativi, se presupun reciproc și, de aceea, trebuie studiaţi împreună.

---

[51] S. Chialà, *Introduzione*, în Isaac III, p. XXX.

Acest *'amla* este atât de legat în mentalul siriac de viaţa monahală, încât pluralul *'amile* (ܥܡܝ̈ܠܐ) este folosit pentru a-i desemna pe cei care se ostenesc în rugăciune, fiind unul dintre numeroșii termeni care compun în siriacă lunga serie sinonimică pentru „monah".

Sfântul Isaac vorbește în primul rând despre osteneli trupești, al căror scop principal este de a-l conduce pe monah la osteneala lăuntrică. Ostenelile trupești sunt postul, privegherea, închinăciunile, citirea ascetică a Scripturii, a Psalmilor, cântarea și în general tot ceea ce se săvârșește prin trup. Pe acestea Isaac le numește „osteneli ascetice cuprinzătoare" (I, 6, 209), rodul care trebuie urmărit prin cultivarea lor fiind osteneala lăuntrică, atinsă numai dacă ostenelile trupești sunt săvârșite cu discernământ și înţelepciune (I, 6, 62). Fără ostenelile trupești, orice virtute este ca un avorton lipsit de suflet (I, 6, 295), întrucât osteneala trupească și sudoarea premerg oricărei simţiri duhovnicești a ajutorului dumnezeiesc (I, 14, 65). Fără ostenelile trupești, monahul nu poate primi harismele Duhului, întrucât nu poate ajunge la făptuirea sufletească – interiorizare a celei trupești (I, 4, 10-15).

Mai importantă și mai definitorie pentru învăţătura Sfântului Isaac este însă sintagma *osteneala lăuntrică*, ea denumind adevărata osteneală a monahului, întrucât ostenelile săvârșite cu trupul sunt „calea și măsura celor din lume" (II, 29, 3). În ciuda acestui adevăr fundamental pentru monahism, se întâmplă adesea ca monahii care nu au o lucrare lăuntrică să îi batjocorească pe cei care se îndeletnicesc cu ea, acuzându-i că umblă „după contemplări de tot felul", în timp ce Dumnezeu ar cere de la noi „fapte" (II, 29, 1). Astfel de monahi trupești se bazează exclusiv pe propriile lor fapte (III, 6, 6-21), necunoscând și refuzând că doar *osteneala lăuntrică* este recapitularea tuturor poruncilor Domnului (II, 29, 2) și că ea ne conduce la pocăinţă. Pentru Isaac, osteneala lăuntrică constă în principal din „osteneala cu Scripturile" (II, 29, 1), din „căutarea meditativă a lucrurilor ascunse" (II, 29. 4), din meditare și „rugăciunea inimii" (II, 22, 2-3), fiind de aceea o „osteneală a cugetului" și o „osteneală a inimii" (I, 32, 19-36). Toate acestea îl leagă pe monah de Domnul și-l fac să locuiască neîncetat împreună cu El în cer, motiv pentru care pustnicul ajuns la cunoaștere duhovnicească nu va mai alege și nu va considera nicio altă osteneală ca fiind mai importantă

decât acestea, întrucât mulţumită ei el ajunge „asemenea îngerilor încă din această lume“ (II, 29, 12).

În drumul de la ostenelile trupești la cele lăuntrice există anumite piedici. Așa sunt îndoiala inimii, care face asceza neroditoare și împovărătoare (I, 6, 370), stricarea echilibrului dintre diferitele feluri de osteneală prin practicarea celor care ne plac (II, 1, 10), lipsa de continuitate și de stăruinţă (I, 3, 214) ș.a. La începutul căii ascetice ostenelile produc durere, motiv pentru care au și fost redate în greacă prin πόνος, „durere“. Dar simţirea apăsătoare a durerii ţine, precizează Sfântul Isaac, până ce monahul începe să guste din iubirea lui Dumnezeu. Cu cât sporește aceasta, cu atât simţirea durerii ostenelii ascetice dispare, până la măsura în care monahul mănâncă din pomul vieţii și nu mai simte deloc osteneala întrucât „mănâncă din iubire“, adică Îl mănâncă pe Hristos (I, 35, 40).

Sfântul Isaac mai folosește pentru *osteneală* sinonimul metaforic *sudoare* (I, 23, 29 ș.u.; I, 35, 40-64), prin mijlocirea căruia stabilește o continuitate între osteneala din rai a lui Adam dinainte de cădere și cea de după cădere. Dumnezeu a hotărât încă din momentul creaţiei ca omul „să lucreze raiul și să-l păzească“ (Fc. 2, 15), adică să se ostenească și astfel să asude. Căderea nu a schimbat porunca lui Dumnezeu, ci omul urmează să ostenească și de acum încolo și să asude fie cultivând pământul pentru a-și câștiga existenţa în lumea exilului său, fie în ostenelile ascetice. În planul ostenelilor trupești, lumea de acum este una „a făptuirii“ sau a „plugăriei“, spune Isaac (I, 23, 31), osteneală însoţită de o sudoare care până la Hristos nu aducea decât spini și mărăcini. Întruparea lui Hristos și asudarea Lui în noaptea Patimilor au schimbat ontologic „sudoarea cu sudoare“, adică au făcut ca osteneala ascetică a omului să rodească. Cu toate acestea, Hristos nu a îngăduit odihna, adică lepădarea ostenelilor, ci schimbarea naturii vechilor osteneli cu cele noi. În acest fel, ostenelile ascetice sunt legate ontologic de firea omului, creată nedesăvârșită, dar având posibilitatea desăvârșirii prin ostenelile asumate de bunăvoie. Doar ostenelile altoite pe Hristos rodesc această desăvârșire[52] întrucât doar patima și învierea lui Hristos au deschis ascezei posibilitatea primirii harului contemplaţiei. Până la Hristos asceza

---

[52] *Cf.* Scully, *Isaac*, p. 42 *sq*.

nu avea ca rod contemplaţia, ci era aidoma muncii de după cădere a lui Adam, din care el nu câştiga decât spini şi mărăcini.

Pe lângă împărţirea ostenelilor în trupeşti şi lăuntrice, Isaac mai vorbeşte despre *osteneli mici* şi *osteneli mari*. În ciuda aparenţelor, importanţa cade pe ostenelile mici, care, dacă sunt dispreţuite şi neglijate, deschid uşa diavolului şi conduc la osteneli mari, grele şi neroditoare (I, 29, 167-205). Fiecare monah practică *osteneala* proprie treptei sale duhovniceşti. Astfel, după ce monahul a depăşit vieţuirea trupească, începe să câştige, în vieţuirea sufletească, simţirea smereniei, iar această smerenie are puterea de a suplini ostenelile trupeşti atunci când lipseşte vigoarea trupului (I, 5, 470; I, 54, 19; II, 1, 59).

Ostenelile ascetice sunt, prin excelenţă, expresia voinţei omului de a împlini voia lui Dumnezeu şi de a colabora cu harul dumnezeiesc. Rugăciunea este şi ea osteneală, chiar atunci când ajunge să fie curată, deoarece ea stă încă în puterea voinţei pustnicului de a se ruga. Abia rugăciunea duhovnicească sau rugăciunea de dincolo de rugăciune şi care nici nu mai poate fi numită astfel este independentă de voinţa omului şi, prin urmare, nu mai reprezintă o osteneală sau lucrare ascetică (I, 19, 124-135).

PARTEA ÎNŢELEGĂTOARE

Sir. ܡܕܥܐ – *mad'a*
Gr. *νοῦς, διάνοια, ἔννοια*
Engl. *mind, understanding*
Fr. *entendement, esprit*
It. *mente*
Alte traduceri în româneşte: *inteligenţă, înţelegere, minte*

Termenul siriac ܡܕܥܐ (*mad'a*) este derivat din participiul verbului ܝܕܥ (*ida'*), „a cunoaşte", „a înţelege", şi denumeşte deopotrivă o parte, o putere cunoscătoare a sufletului a cărui facultate specifică este aceea de cunoaştere duhovnicească, oarecum intuitivă, prin care intră în legătură cunoscătoare cu realităţile duhovniceşti. Domeniul de cunoaştere propriu

părţii înţelegătoare este cel inteligibil, după cum arată și adjectivul ܡܬܝܕܥܢܐ (*metyad'ana*), provenit din același verb și însemnând „inteligibil“, „imaterial“. Așa cum termenii *cugetare* și *cuget* sunt foarte apropiaţi ca înţelesuri, tot așa și *partea înţelegătoare* (*mad'a*) este apropiată ca sens de termenul *minte* (*hawna*).

Am urmărit traducerea consecventă a lui *mad'a* prin sintagma *parte înţelegătoare* pentru a face vizibil cititorului că se află într-un context care trimite spre cunoașterea celor inteligibile prin contemplaţie, cu implicarea unor elemente create și discursive. Partea înţelegătoare are un caracter ambivalent și paradoxal, conceptual și contemplativ, fiind, pentru Isaac, „capabilă de o îndoită înţelegere [atât a celor pământești, cât și a celor cerești]“ (III, 3, 18). Ca facultate cognitivă a sufletului, partea înţelegătoare are propria ei lucrare, dirijată de voinţă, situaţie de care ţine și primejdia căderii în înșelare atunci când monahul doritor să ajungă cât mai repede la contemplaţii face eforturi în acest scop, provocându-și „năluciri“ (I, 4, 269-272). De fapt, pentru Sfântul Isaac, partea înţelegătoare reprezintă facultatea cunoscătoare a sufletului prin care doar omul curăţit de patimi poate primi harul contemplaţiei dumnezeiești în formele ei incipiente, rezumate sub numele de „contemplaţie naturală“.

Partea înţelegătoare este supusă influenţelor de la trup, dar și de la harul rugăciunii, care o întărește și o pregătește să nu devină un vas al patimilor (III, 3, 25). Tot de partea înţelegătoare este legată și trăirea parţială și anticipată a stării eshatologice, care este împărtășită ascetului în măsura în care această parte se înnoiește (III, 11, 4). În măsura înnoirii ei, monahul primește iluminarea dumnezeiască, partea înţelegătoare devenind, prin despătimire, „din ce în ce mai liberă și trece de la o cunoaștere la altă cunoaștere, mai înaltă“ (*KG* 1, 12). Pentru a putea primi contemplaţiile mai înalte, partea înţelegătoare trebuie să se cureţe treptat de orice întipăriri care, la rugăciune, o vatămă (*KG* 1, 100) și să ajungă, prin lacrimi, la pacea gândurilor. De aici omul „se înalţă la limpezimea părţii înţelegătoare, iar prin partea înţelegătoare, ajunsă limpede, omul vine la vederea tainelor“ (I, 15, 13-16). Pe măsură ce partea înţelegătoare gustă din contemplaţii, sporește și în îndrăzneala către Dumnezeu (*KG* 2, 10).

Din aceste motive, măsura înaintării duhovnicești este cântărită de Isaac în funcţie de starea duhovnicească a părţii înţelegătoare. Condiţia

fundamentală pentru a dobândi cunoaștere duhovnicească prin partea înţelegătoare este, ca în cazul curăţirii cugetului, retragerea la pustie și isihia (*KG* 2, 31).

REFLECŢIE

Sir. ܪܢܝܐ – *renya*
Gr. *ἀδολεσχία, μέριμνα, φροντίς*
Engl. *reflection, thought*
Fr. *réflexion*
It. *riflessione, meditazione*
Alte traduceri în românește: *cugetare, meditare, gândire, neliniște, preocupare*

Conţinutul semantic al termenului ܪܢܝܐ (*renya*) este foarte complex, iar diferenţa dintre sensurile pe care le poate avea nu este întotdeauna ușor de sesizat. Termen tehnic aparţinând sferei comuniunii și activităţii părţii raţionale a sufletului, *renya* denumește diferitele feluri de lucrare a acestei laturi, fiind tradus, în funcţie de context: *reflecţie dezvoltată*, *meditaţie*, *subiect de gândire*, *gând*, *preocupare*, iar în registrul negativ prin: *neliniște*, *grijă*, *frământare*. Toate aceste echivalenţe cu care este redat în prezenta traducere arată că el ţine de domeniul activităţii în planul cugetării și de cel al comuniunii realizate prin mijlocirea cuvintelor, rostite sau lăuntrice. Derivat din radicalul ܪܢܐ (*rna*), „a gândi“, „a reflecta“, „a medita“, „a intenţiona“, iar la forma *Ethpael* „a contempla“, „a concepe o idee, un plan“, termenul nostru ţine de domeniul raţiunii și obișnuiește să denumească, la Sfântul Isaac, lucrarea lăuntrică prin care monahul urmărește, prin meditaţie și discurs mental, să depășească stratul superficial al gândurilor și al raţionamentelor și să se interiorizeze. Într-un fel, *renya* este un sinonim parţial și un hiponim al lui *herga*, „meditaţie“.

Pentru înţelegerea corectă, în specificul său siriac, a acestui termen filocalic, el trebuie studiat împreună cu cei antropologici: *cugetare*, *cuget*, *parte înţelegătoare*, *minte*, dar și cu cei prin care Sfântul Isaac denumește

alte procese lăuntrice: *meditare, contemplaţie, înţelesuri, imbolduri*. Toţi aceștia formează un context cognitiv fundamental pentru înţelegerea corectă a textelor Sfântului Isaac. În relaţie explicită sau implicită cu acești termeni ascetici, ܪܢܝܐ (*renya*) exprimă efortul conștient de trecere de la straturile mai „exterioare" ale părţii raţionale, cugetarea și cugetul, la cele mai lăuntrice și duhovnicești, respectiv partea înţelegătoare și mintea. Momentul trecerii spre cele lăuntrice este urmarea sinergiei cu lucrarea simţită a harului și e trăit ca o stare de „uimire și minunare" (I, 5, 305-309), moment în care reflecţia a primit sămânţa înţelesurilor (*sukale*) duhovnicești, a imboldurilor netrupești (*zaw'e*) și a devenit meditaţie adâncă, a inimii.

Tipul de meditaţie pe care îl denumește *renya* trebuie diferenţiat de meditaţia indicată prin termenul *herga* (ܗܪܓܐ), termen derivat din verbul *hrag* (ܗܪܓ), „a cugeta la ceva pentru o anumită perioadă de timp". Acest din urmă tip de meditaţie are o mai intensă nuanţă intelectuală, de studiu și de aceea este cel mai adesea redat în greacă prin μελέτη, „studiu", „meditare", fiind aplicat mai ales la îndeletnicirea cu textele scripturistice.

Pornind de la aceste nuanţări, putem face o diferenţiere relativă între *renya* și *herga*, fără să existe însă o delimitare ermetică între sensurile cu care Isaac îi folosește. Dacă *herga* este un tip de meditaţie care se folosește de citirea atentă, ascetică, meditată a Scripturilor, *renya* este o meditaţie pe care monahul o realizează printr-un discurs interior, ca un monolog sau chiar ca o spovedanie lăuntrică înaintea lui Dumnezeu, fără să întrebuinţeze cărţi, ci eventual texte biblice și patristice memorate, însăilate cursiv într-un discurs propriu. Dacă ar fi să stabilim o succesiune cronologică a proceselor duhovnicești denumite de acești termeni, am putea spune că monahul își începe călătoria lăuntrică spre Dumnezeu prin *herga*, adică prin studierea meditată a Scripturilor și memorizarea lor, pentru a trece apoi la o reflecţie, *renya*, în care își folosește propriile sale cuvinte, de unde harul îl înalţă prin imbolduri și înţelesuri fulgerătoare, „primite din vreme în vreme, la starea de uimire și minunare" (I, 5, 308).

Există mai multe tipuri de reflecţie. În primul rând este discursul lăuntric, convorbirea cu Dumnezeu, rugăciunea improvizată cu propriile cuvinte, mărturisirea păcatelor etc., prin care sufletul este pregătit pentru unirea cu Dumnezeu și primirea harului minunării (I, 5, 305-309).

Există o reflecţie lucrată în isihie, care revarsă plăcere duhovnicească în inimă și îmboldește inima în sus, spre uimire (I, 27, 651). Reflecţia ţine de făptuirea trupească și sufletească (*KG* 1, 36), în vieţuirea duhovnicească nemaiexistând niciun fel de reflecţii, meditaţii etc. (*KG* 4, 15). Pe lângă reflecţia părţii discursive, există și o „reflecţie a inimii", pe care o înrăurește rânduiala din afară a trupului (III, 2, 1). Reflecţia trebuie să ajungă neîncetată, iar când le are ca obiect pe cele viitoare ea devine, potrivit lui Isaac, începutul înnoirii omului lăuntric (II, 8, 16), ducându-l până la cea de-a treia treaptă a cunoașterii, când partea înţelegătoare (*mad'a*) se îndulcește de tainele viitoare (I, 32, 373-375). Făptuirea trupească fără reflecţia neîncetată este deșartă (II, 24, 1), iar majoritatea oamenilor se mulţumesc cu simpla practicare a virtuţilor exterioare, fără să se ostenească în vederea cultivării reflecţiei ca formă de făptuire (II, 10, 31).

După cum există o reflecţie duhovnicească la lucrurile lui Dumnezeu, există și o reflecţie rea, săvârșită asupra patimilor, păcatelor, a lucrurilor lumești și a grijilor. Acest tip de reflecţie rea este numit de Isaac „reflecţie nelegiuită" (*BD* 449, 22; II, 15, 4), expresie tradusă în greacă drept „grijă cumplită", φροντίδα δεινήν (I, 54, 90-91). Opusul ei sunt toate formele amintite de „reflecţie la făptuirea dreptăţii", pentru că, în cele din urmă, mintea primește iluminarea potrivit cu reflecţia pe care o cultivă (II, 10, 4).

În cursul traducerii l-am redat pe *renya* prin echivalenţele menţionate în caseta de titlu, indicând în note termenul siriac corespunzător.

SIMŢ – SIMŢIRE

Sir. ܪܓܫܐ – *regša;* ܡܪܓܫܢܘܬܐ – *margšanuta*
Gr. *αἴσθησις*
Eng. *sense, feeling, sensation, perception*
Fr. *sentir, ressentir, sensation, sensation spirituelle, sens, sensibilité*
It. *sentimento, sentire, percezione*
Alte traduceri în românește: *percepţie*

Simţ (ܪܓܫܐ – *regša*) și *simţire* (ܡܪܓܫܢܘܬܐ – *margšanuta*) sunt doi termeni formaţi pe același radical verbal ܪܓܫ (*rgaš*), ale cărui semnificaţii

se regăsesc în uzul acestor derivaţi ai săi: „a fremăta“, „a se agita“, respectiv „a simţi“, „a percepe“, de unde „a conștientiza“, „a-și da seama“. Vrednică de menţionat este semnificaţia specială pe care verbul o capătă la forma *Ethpeel*, și anume de „a fi în comuniune“, având ca fundal ideea că orice percepţie a unui lucru sau persoană este în același timp o formă de comuniune cu acestea. Acest din urmă aspect, după cum cititorul va avea ocazia să constate și singur, se va dovedi luminător pentru numeroase pasaje din scrierile Sfântului Isaac.

Simţurile, ca organe de percepţie, sunt de două feluri: trupești și lăuntrice sau sufletești (I, 42, 346). Între acestea din urmă Isaac numără și puterile cunoscătoare ale sufletului: cugetarea, cugetul, partea înțelegătoare și mintea. Nucleul spre care converg simţurile nu este, cum ne-am aștepta, creierul, ci inima, considerată „simţul simţurilor“ (*BD* 29, 7), de a cărei curăţie depinde curăţia perceperii lumii materiale (fără patimă) și a realităţilor inteligibile (fără greșeală). Inima este ultima care se curăţă, iar până atunci lucrarea simţurilor trupești și sufletești e amestecată, fiind mereu necesar discernământul pentru a separa adevărul de percepţiile deformate produse de patimi și de necurăţia lăuntrică (I, 3, 193-197).

Între simţurile trupești și sufletești există o legătură și o înrâurire reciprocă. Pe cât sporește activitatea primelor, pe atât scade – până la deplina amorţire – lucrarea celorlalte. Așa trebuie înţelese afirmaţii ale Sfântului Isaac precum: „învierea simţurilor este moartea inimii“ (I, 38, 58), „dezlegarea simţurilor trupești de paza minţii aduce dezlegarea inimii“ (I, 41, 343), „viaţa în Dumnezeu este prăbușire a simţurilor; când trăiește inima, se prăbușesc simţurile“ (I, 38, 57) și altele asemenea.

Așa cum simţurile trupești ne slujesc pentru a trăi și a acţiona în această lume materială, tot așa simţurile lăuntrice ne ajută să ajungem la contemplaţie pe măsură ce ele prind putere, servindu-ne la făptuirea sufletească și la orientarea în lumea inteligibilă (I, 39, 66).

Am arătat că, pentru mentalitatea siriacă, simţirea sau percepţia pe care o avem prin intermediul simţurilor trupești și sufletești este înţeleasă ca o formă de comuniune cu lucrul perceput și ca o formă de conștientizare a prezenţei și a realităţii celor percepute. Acestea din urmă sunt atât de ordin material, cât și de ordin spiritual și duhovnicesc: gânduri, sentimente, emoţii, amintiri, îngeri, demoni, harul dumnezeiesc și lucrarea

Sfântului Duh etc. Astfel, ori de câte ori întâlnim la Sfântul Isaac formulări legate de simţirea diferitelor realităţi materiale sau spirituale trebuie să avem în vedere fundalul siriac al termenului, care arată că simţirea, pentru sirieni, este o comuniune conștientizată.

În rugăciunea duhovnicească, sufletul nu se mai roagă propriu-zis, ci simte lucrurile veacului viitor (I, 27, 683) într-o comuniune prezentată de Isaac drept cheia luptei cu împrăștierile (I, 1, 4). Pentru această percepţie omul își folosește simţurile sufletești – ceea ce reprezintă a treia formă de percepţie din cele cu care el este înzestrat: materială, spirituală și duhovnicească (I, 22, 1-16).

Isaac pune făptuirea și ostenelile ascetice în legătură cu curăţirea simţurilor sufletești, astfel încât scopul ostenelilor este, în cele din urmă, „să-L simţim pe Dumnezeu“ (II, 1, 38), lucru realizabil mai ales prin făptuirea sufletească, prin moartea faţă de orice lucru al lumii care favorizează „simţirea tainei vieţii celei noi“ (II, 1, 72). Corolarul acestui proces duhovnicesc este că oamenii care trăiesc pentru lumea aceasta trecătoare nu pot simţi realităţile duhovnicești și, cu atât mai puţin, viaţa veacului viitor (II, 1, 73). Pentru Isaac, simţirea duhovnicească este atât de importantă, încât el își îndeamnă ucenicii să aspire la simţirea lui Dumnezeu în suflet în timpul rugăciunii (II, 1, 77), numeroase rugăciuni cuprinse în scrierile isaachiene fiind adresate lui Dumnezeu pentru primirea darului simţirii duhovnicești. Pentru Isaac, simţirea duhovnicească are câteva direcţii predilecte către care se îndreaptă în vremea rugăciunii pentru a percepe „tainica blândeţe a lui Hristos“ (III, 10, 30), „sfânta nădejde“ (III, 10, 24), „mângâierea pe care o au cei ce se roagă fără gânduri“ (III, 10, 17), „iertarea și ceea ce a împlinit Hristos pentru noi prin patima Sa“ (III, 10, 18), „ceea ce nădăjduim să împlinim la înviere“ (III, 10, 8) etc. În general, Isaac consideră că toate aceste experienţe duhovnicești se află ascunse în noi de la Botez, dar sunt acoperite de vălul patimilor. Însă, pe măsură ce ne curăţim de ele, avem și simţirea celor aflate în noi (III, 7, 33).

În procesul curăţirii de patimi, simţurile sufletului experiază mai întâi păcatele ca prezenţe anormale în viaţa noastră, păcate de care se curăţă atunci când acceptă să urmeze prin vieţuire înţelepciunea Scripturilor și a Părinţilor ascetici. În schimb, când sufletul nu urmează această înţelepciune, îi lipsește și simţirea păcatelor, ceea ce sporește învârtoșarea

inimii și neputinţa ei de a-L simţi și cunoaște pe Dumnezeu (*KG* 2, 26). Nepătimirea nu înseamnă că patimile au dispărut, ci că ele nu mai sunt simţite cu plăcere (*KG* 4, 77) și că nu mai sunt primite (*KG* 1, 33), mintea nemaisuferind nicio influenţă sub formă de plăcere pătimașă.

Organul principal al simţirii duhovnicești este inima, dar, înainte ca ea să se cureţe, există și unele simţiri duhovnicești percepute cu celelalte puteri cunoscătoare ale sufletului, motiv pentru care întâlnim la Isaac expresia „simţire a celor cunoscute în mod inteligibil“ (ܫܪ ܓܫܢܘܬܐ ܡܬܝܕܥܢܝܬܐ – *šrargšanuta metyadanita*). O astfel de simţire poate să apară în timpul rugăciunii, al meditării și citirii Scripturii, a troparelor, a cărţilor patristice (*KG* 1, 76). Mijlocitorul acestor percepţii este Hristos, prin intermediul Căruia primim cunoașterea și simţirea întru credinţă a ceea ce „ochiul nu a văzut, urechea nu a auzit și la inima omului nu s-a suit“ (1 Cor. 2, 9; *cf. KG* 2, 19), fiecare percepţie duhovnicească fiind, cum am mai spus, experienţa a ceea ce avem în noi deja de la Botez (II, 5, 14).

În cursul vieţii duhovniceşti există şi semne trupeşti care arată o simţire duhovnicească, printre acestea numărându-se lacrimile, care sunt un indiciu că sufletul „simte obiectul nădejdii sale“ (II, 8, 17). Simţirea duhovnicească poate fi trezită în suflet prin citirea meditată a Scripturilor, prin cugetarea la cele duhovniceşti, la Judecată, la înnoirea viitoare sau poate veni spontan în urma unui imbold imaterial (II, 7, 1). Cu cât simţurile lăuntrice sunt mai curăţite şi mai luminate, cu atât este nevoie de mai puţine cuvinte în cursul rugăciunii şi al meditaţiei pentru a percepe prezenţa şi lucrarea harului sau pentru a primi o descoperire ori o contemplaţie (II, 36, 2). Pentru cel cu simţurile lăuntrice curăţite, rugăciunea devine „simţirea a ceea ce este Dumnezeu“ (III, 4, 1). Astfel că, la limită, cunoaşterea lui Dumnezeu constă în a-L simţi (III, 13, 15), pentru Isaac fiind fundamentală distincţia între cunoștinţa dobândită prin citire și învăţare omenească, accesibilă și celor pătimași, și cunoștinţa câștigată prin simţire și experienţă personală nemijlocită (III, 13, 26).

VIEŢUIRE

Sir. ܕܘܒܪܐ – *dubara*
Gr. *πολιτεία, διαγωγή, τάξις*
Engl. *way / mode of life, ascetic conduct*
Fr. *conduite*
It. *condotta, modo di vivere, pratiche ascetiche*
Alte traduceri în românește: *conduită, petrecere, povăţuire, rânduială, viaţă*

Siriacul ܕܘܒܪܐ (*dubara*) este foarte des întâlnit în scrierile ascetice ale autorilor siro-orientali, în primul rând pentru a denumi felul general în care trăiește un monah într-un anumit moment al vieţii sale. În cazul particular al scrierilor Sfântului Isaac, el este și un sinonim pentru „etapă“ sau „treaptă“ duhovnicească, indicând măsura lăuntrică la care a ajuns monahul.

Înainte de a prezenta valenţele pe care le capătă termenul sub pana lui Isaac, să ne oprim puţin asupra perspectivelor etimologice pe care el le deschide. Să spunem mai întâi că substantivul ܕܘܒܪܐ (*dubara*) este un derivat al verbului ܕܒܪ (*dbar*), ale cărui sensuri sunt de „a conduce o turmă“, „a păstori“, „a conduce“, „a povăţui“, „a guverna“. Întrucât pășunile Siriei sunt de fapt niște pustiuri întinse în care vegetaţia este prezentă doar din loc în loc, mai ales pe văile râurilor, acţiunea de păstorire a unei turme este legată, în mentalul sirian, de deșert, de pustia care, în mod paradoxal, constituie una dintre puţinele surse de hrană pentru poporul asirian. În acest context semantic, verbul *dbar* a dezvoltat un substantiv participial din forma *Pael* însemnând tocmai „pustie“, „deșert“ (ܡܕܒܪܐ – *madbra*), termen folosit cu acest sens în traducerea Noului Testament (Mc. 1, 3, 4, 13; F.A. 7, 30, 38, 42, 44). Odată cu literatura filocalică, substantivul „pustie“ a dat derivatul „pustnic“ sau, când are valoare adjectivală, „pustnicesc“ (ܡܕܒܪܝܐ – *madbraya*). Vedem așadar că ideea de vieţuire exprimată de termenul *dubara* este intim legată de imaginea pustiei și de pustnicie în general, atât de preţuită la sirieni, înţeleasă ca totalitate a condiţiilor exterioare și interioare care înlesnesc

la modul ideal împlinirea făgăduinţelor Botezului și călugăriei, într-un angajament personal care presupune cultivarea unei legături lăuntrice și nemijlocite cu îngerii, cu Hristos, cu Duhul Sfânt, cu Sfânta Treime.

Contextul etimologic schiţat ne permite să deosebim conotaţiile termenului nostru de cele ale lui πολιτεία, cel mai frecvent echivalent al său din vechea versiune grecească, termen care, fără să vehiculeze un sens fals, totuși aparţine unui câmp lexical diametral opus celui siriac. Este firesc pentru substantivul πολιτεία ca, odată ce provine din verbul denominativ πολιτεύομαι („a fi cetăţean", „a participa la conducerea cetăţii", iar tardiv, „a se ocupa de", „a se comporta într-un anume fel", „a vieţui într-un anume fel", „a trăi conform cu legea", verb derivat din substantivul πόλις, „cetate"), să denumească „starea de cetăţean", „adunarea cetăţenilor", „constituţia republicană" (opusă monarhiei, tiraniei şi oligarhiei). Legătura sa cu cetatea este atât de strânsă încât chiar şi în traducerile moderne ale Noului Testament a fost redat prin *cetăţenie* (Ef. 2, 12), *cité*[53], *droit de cité*[54], *commonwealth*[55], *membership*[56], *cittadinanza*[57], în timp ce vechea traducere siriacă îl redă prin *dubara*, „vieţuire"[58]. Apare așadar evidentă legătura dintre organizarea socială a unui grup de oameni și forma de vieţuire pe care legislaţia acelui grup social o pretinde membrilor săi, cetăţenii. De aceea în mentalul grec pustia însăși, prin sălășluirea monahilor în ea, a devenit o cetate, un *polis*, termenul de πολιτεία implicând până azi ideea și practica înregimentării într-un sistem social, fie el de natură monahală.

Consideraţiile etimologice prilejuite de cei doi termeni arată caracterul paradoxal al opţiunii traducătorilor în greacă, precum și inadecvarea termenului ales, fapt care confirmă încă o dată că terminologia Sfântului Isaac trebuie studiată în original. Prin urmare, în continuare vom încerca să descifrăm conţinutul termenului „vieţuire" așa cum reiese din scrierile isaachiene, luând în discuţie și fragmentele în care apar sinonime ale sale, semnalate ca atare de noi.

---

[53] Bible de Jerusalem.
[54] Traducerea Louis Segond.
[55] The Holy Bible, Authorised Version.
[56] Bible of Jerusalem.
[57] Bibbia CEI (Conferenza Episcopale Italiana).
[58] La fel ca versiunea românească din 1914, „petrecere".

Dintre multiplele sensuri cu care *dubara* este folosit în scrierile Sfântului Isaac, cel mai important, mai tehnic, mai complex și mai reprezentativ este cel de „etapă a vieţii duhovnicești“. Cu ajutorul lui, Isaac descrie înaintarea duhovnicească din perspectiva felurilor de vieţuire specifice fiecărei etape a urcușului ascetic și mistic, exprimând sintetic felul în care este trăită și conștientizată legătura cu Dumnezeu. În general, putem spune că fiecare moment din viaţa monahului este caracterizat printr-o anumită vieţuire, termenul căpătând, în acest caz, sensul de totalitate a faptelor ascetice săvârșite. Prin urmare, conform împărţirii tripartite a vieţii duhovnicești, există o vieţuire trupească, una sufletească și, respectiv, una duhovnicească (*KG* 4, 42).

Pentru etapele numite „vieţuiri“ întâlnim, cu surprindere, și denumirea de „cete“ (ܛܟܣܐ – *takse*, calc al grecescului τάξις: I, 13, 1 ș.u.), tot trei la număr: a începătorilor, a celor din mijloc și a desăvârșiţilor, ele descriind treptele duhovnicești din perspectiva capacităţii de cunoaștere a lui Dumnezeu de către membrii acelei tagme. Felul și măsura cunoașterii lui Dumnezeu definesc astfel treapta duhovnicească pe care se află monahul.

Tot ca sinonim parţial pentru *vieţuire* Isaac mai folosește și termenul de „pisc“ (ܐܩܡܐ – *aqma*), un calc formal și semantic al grecescului ἀκμή. Viziunea duhovnicească pe care se întemeiază opţiunea terminologică a lui Isaac afirmă că piscul este rezumatul vieţuirii al cărei apogeu îl reprezintă, fiecare etapă duhovnicească ajungând la deplina realizare, maturizare și definire doar când își atinge piscul, într-o dinamică a dezvoltării imposibil de surprins printr-o abordare punctuală, rigidă și blocată asupra „momentului“. Piscul devine, la rândul lui, un *initium* pentru etapa următoare, trecerea dintr-o vieţuire în alta făcându-se gradual, în sânul vieţuirii isihaste sau pustnicești existând, precum ne și așteptăm, trei piscuri care trebuie cucerite (*KG* 4, 42).

Criteriul principal după care monahul poate aprecia treapta pe care se află, adică „măsura felului său de vieţuire“ (ܡܫܘܚܬܐ ܕܕܘܒܪܐ – *mšuhta d-dubara,* I, 2, 214-228), nu sunt faptele ascetice pe care le săvârșește, ci gândurile odrăslite în cugetul său. Prin urmare, un monah poate vieţui exterior „ca pustnic“, dar „măsura“ lui lăuntrică să fie de chinovit sau, și mai grav, de mirean. O consecinţă a acestei aprecieri a propriei măsuri duhovnicești

este felul de rugăciune pe care monahul trebuie să îl cultive: „Rugăciunea ta să se potrivească cu vieţuirea ta“ (I, 3, 317), scrie Isaac, îndemnând monahii să nu încerce să se roage într-un fel care fie *încă* nu ţine, fie nu *mai* ţine de vârsta lor duhovnicească și de vieţuirea asumată. Prin urmare, isihastul nu trebuie să facă la pustie cele ale chinoviei, cum ar fi cântarea multă, slujirea bolnavilor, milostenia, îndrumarea mirenilor etc. (I, 6, 157-179).

Vieţuirea sau etapa trupească (ܕܘܒܪܐ ܦܓܪܢܝܐ – *dubara pagranaya*) este prezentată uneori de Sfântul Isaac în termeni depreciativi, denumind-o „lumea în totalitatea ei și cugetare a cărnii“ (I, 2, 209), lăsând să se înţeleagă că în această vieţuire omul nu are parte de niciun fel de cunoaștere harică. Trăsăturile lăuntrice ale celor aflaţi în vieţuirea trupească nu sunt atât o viaţă întinată de păcate vădite, cât întristarea la gândul morţii și frica de ea, atașamentul de viaţa vremelnică (I, 1, 208). Părăsirea acestei vieţuiri prin asceză este însoţită de întristări adânci și de dureri ascuţite la amintirea păcatelor (*KG* 4, 42), monahul aflat pe această treaptă trebuind să citească îndelung Psalmii și Scriptura, să-și chinuie trupul cu o foame prelungită, să se ostenească în plecarea genunchilor și în alte feluri de osteneli trupești care smeresc trupul (*KG* 4, 45).

Vieţuirea sufletească (ܕܘܒܪܐ ܢܦܫܢܝܐ – *dubara napšanaya*). Sfântul Isaac evită abordările sistematice și aproape orice referinţă la vieţuirea trupească este făcută în perspectiva trecerii la etapa superioară, numită, după caz, „vieţuire sau făptuire sufletească“ (I, 4, 10; I, 32, 23; II, 20, 10), „a cugetului“ (*KG* 4, 47), „piscul de mijloc“ (*KG* 4, 42), „măsura de mijloc“ (*KG* 4, 92), „treapta meditaţiei“ (II, 10). Căinţa dureroasă din vieţuirea trupească începe să se schimbe în veselie, „fără ca monahul să vrea asta, temându-se ca această a doua etapă să nu fie o amăgire“ (*KG* 4, 43). Semnul trecerii treptate de la vieţuirea trupească la cea sufletească este apariţia imboldurilor mângâietoare care nasc gânduri de bucurie și fac mintea să se adune cu ușurinţă. Când monahul observă aceste schimbări, mai ales când dulceaţa începe să covârșească amărăciunea pocăinţei, făcând ostenelile ascetice și rugăciunea dorite și plăcute, el trebuie să micșoreze ostenelile dinainte, îndeletnicindu-se mai mult în rugăciuni și în meditare neîncetată la cele dumnezeiești (*KG* 4, 46-47).

Vieţuirea duhovnicească (ܕܘܒܪܐ ܪܘܚܢܐ – *dubara ruhana*, II, 7, 2; ܕܘܒܪܐ ܕܪܘܚ – *dubara d-ruh*, II, 20, 6, 19; 32, 4; *KG* 4, 12-15) este al treilea

pisc al vieţuirii isihaste și în ea monahul intră prin minunare. Stăruind în lucrarea lăuntrică proprie vieţuirii sufletești, monahul primește, la un moment dat și pe neașteptate, harul minunării în faţa lui Dumnezeu, care îl introduce în cea de-a treia etapă sau vieţuire, cea duhovnicească. Trecerea este mai presus de voinţa omului, mișcările minţii fiind preschimbate în uimire, iar gândurile obișnuite dispărând cu totul, uneori pentru mai multe zile. Mintea Îl contemplă pe Dumnezeu și învaţă un alt fel de cunoaștere decât cea de până acum. Semnul că monahul se apropie de intrarea în vieţuirea duhovnicească este adunarea cugetului (ܟܘܢܫܐ ܕܪ̈ܥܝܢܐ – *kunaša d-re'yana*), pregustată în vieţuirea sufletească în timpul slujbelor săvârșite în chilie și al rugăciunii, în măsura păzirii isihiei și a evitării întâlnirilor cu oamenii. Învăţătura despre adunarea cugetului este preluată de Sfântul Isaac, așa cum el însuși mărturisește, de la Ioan de Apamea, care vorbește despre existenţa unei adunări parţiale a minţii, trăită la slujbă și la rugăciune, din care crește ca dintr-o sământă adunarea deplină, proprie etapei duhovnicești[59]. În momentul în care această sământă a adunării parţiale încolţește, monahul simte că, în timpul citirii sau meditării Scripturii sau al rugăciunii, este „lovit de minunare în faţa lui Dumnezeu" (*KG* 4, 47) și de aceea înlemnește pe neașteptate, rămânând nemișcat multă vreme (*KG* 4, 93). În vieţuirea duhovnicească dispare orice frică, iar mintea se mișcă în felul lumii viitoare, având, prin har, vieţuirea omului nou și mișcările din Împărăţia cerurilor (II, 20, 10-11). Pe piscul celei de-a treia trepte, monahul micșorează și mai mult ostenelile treptei a doua, principala osteneală ascetică fiind acum meditarea și rugăciunea inimii (ܨܠܘܬܐ ܕܠܒܐ – *sluta d-leba*, I, 29, 171; II, 22, 3; III, 9, 14). Doar acestea două din urmă mai ţin de voinţa și de alegerea pustnicului ajuns în vieţuirea duhovnicească. Îndată ce el începe să se roage sau să mediteze la Scripturi, e dus de har ca un rob spre lucruri mai presus de cunoaşterea accesibilă oamenilor şi mintea nu mai acţionează prin voia ei.

Vieţuirea duhovnicească cuprinde, pentru Isaac, trei feluri de mișcări duhovnicești ale minţii (*hawna*), dincolo de curăţia câștigată în vieţuirea sufletească. Aceste mișcări sunt: „cunoașterea naturală secundă" (ܝܕܥܬܐ ܟܝܢܝܬܐ ܕܬܪܬܝܢ), în care mintea este învăţată de către har; „cunoașterea

[59] Ioan de Apamea, *Despre suflet* I, 14.

primă şi naturală“ (ܝܕܥܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ܘܟܝܢܝܬܐ), în care mintea este desăvârșită, și „cunoașterea închinatei Treimi“ (ܝܕܥܬܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ ܣܓܝܕܬܐ), în care mintea este încununată. Fiecare mișcare a minţii este, pentru Isaac, un anume fel de cunoaștere pasivă, produsă fie de îngeri, fie de Duhul Sfânt, așa cum arată termenul folosit[60] de Isaac (*KG* 3, 100).

Prin urmare, vieţuirea duhovnicească nu înseamnă o răpire continuă în contemplare, ci o disponibilitate deplină a minţii de a asculta de har, de a se lăsa răpită fără înșelare întru înalturi (II, 22, 6). Stăruinţa în ostenelile trupești este și mai redusă decât în vieţuirea sufletească, „puţină Scriptură și câţiva psalmi fiind de ajuns de acum înainte“, întrucât, îndată ce monahul începe să spună psalmii și să se roage, e dus ca un rob spre cunoașterea celor duhovnicești (II, 22, 6).



Chiar dacă lista termenilor tehnici isaachieni este mult mai cuprinzătoare și ar putea continua, totuși ne oprim aici, nu fără regret, făgăduind ca într-un viitor volum, însoţitor al cititorului lui Isaac, aflat deja în lucru, să prezentăm și alţi termeni.

Până atunci sugerăm cititorului să studieze glosarul într-o ordine teologică, nu în cea alfabetică, la care am recurs din motive practice. Succesiunea citirii și studierii „lemelor“ glosarului ar trebui să înceapă cu termenii antropologiei ascetice: *cugetare*, *cuget*, *parte înţelegătoare*, *minte*, după care se poate trece la termenii utilizaţi de Sfântul Isaac pentru denumirea lucrărilor ascetice: *făptuire*, *osteneală*, *simţ-simţire*. Odată ce elementele de antropologie și de ascetică au fost bine însușite, cititorul poate trece la studierea acelor termeni prin care Isaac exprimă și descrie lucrările ascetice mai subţiri și diferitele transformări lăuntrice, termeni parcurși în următoarea ordine: *mișcări / imbolduri*, *înţelesuri*, *reflecţie*, *meditare / meditaţie*, *minunare-uimire*, *limpezime*, *vieţuire*, *contemplaţie*. Ca o sinteză finală a tuturor celor studiate, cititorul poate trece acum la citirea și asimilarea ideilor teologice din articolul *Înviere / înnoirea viitoare*, întrucât întreaga

---

[60] Este vorba de substantivul ܡܬܬܙܝܥܢܘܬܐ – *mettzyʿanuta*, „mișcare“, derivat din infinitivul *Ettaphal* al verbului ܙܥ (*zaʿ*), „a se mișca“.

gândire a Sfântului Isaac stă sub semnul „mişcărilor lumii viitoare" în noi (III, 10, 5). Ordinea sugerată este orientativă, iar cititorul, ori de câte ori doreşte să înţeleagă sensul mai profund al cuvintelor Sfântului Isaac, este bine să recurgă la explicaţiile din glosar atunci când întâlneşte în text termenii explicaţi aici. Cunoscând conţinutul termenilor siriaci, cititorul va pătrunde treptat şi în modul de gândire al Sfântului Isaac şi se va îmbogăţi, odată cu fiecare nou cuvânt asimilat, cu orizontul unei noi dimensiuni a vieţii duhovniceşti, exprimată plastic, uneori în imagini poetice.

După aceste ultime precizări terminologice însoţite de limpezirile din note, putem citi şi medita *Cuvintele* Sfântului Isaac, lăsându-le să lucreze înlăuntrul nostru, să ne schimbe treptat cugetarea, cugetul şi mintea şi să ne dăruiască descoperirea acelei smerenii luminoase care nu vine din asceza noastră, ci din încrederea că „suntem îndreptaţi prin faptele Lui, nu prin ale noastre", că „moştenim cerul prin ceea ce face El şi este al Lui, şi nu prin ceea ce facem noi şi este al nostru" (III, 6, 6, 21) şi că, lucrând trezvia în această aşezare a inimii, sporim, fără vreun merit de-al faptelor noastre, în cunoaşterea iubirii Lui. „Prin iubire El a adus la existenţă lumea, prin iubire o conduce în existenţa ei în timp, prin iubire o va aduce spre acea prefacere minunată şi tot prin iubire lumea va fi înghiţită în marea taină a Celui care a săvârşit toate acestea" (II, 38, 2). În cele din urmă, cu oricâtă osteneală ne-am angaja pe calea ascezei, povăţuiţi de *Cuvintele ascetice* ale Sfântului Isaac, vom descoperi că scopul său mai adânc şi mai durabil decât înfăţişarea unor învăţături ascetice este să învăţăm prin ele felurile minunate în care „Dumnezeu ştie să ne iubească" (III, 6, 3).

Ieromonah Agapie Corbu

PRINCIPIILE PREZENTEI EDIŢII

Prezentul volum cuprinde primele 30 de *Cuvinte* din *Partea I* a scrierilor Sfântului Isaac Sirul. Este vorba de textul critic al vechii traduceri grecești realizate între secolele VIII-IX în Marea Lavră a Sfântului Sava, însoţit de o versiune românească nouă.

Textul critic a fost realizat de Marcel Pirard, cel reprodus de noi reprezentând a doua sa ediţie, corectată și îmbunătățită faţă de prima, apărută la Mănăstirea Iviron în anul 2012.

Traducerea am făcut-o după această ediţie critică, pusă la dispoziţie cu multă solicitudine de Marcel Pirard. În cursul traducerii am confruntat textul grec cu cel siriac publicat de Paul Bedjan în anul 1909. În realizarea prezentei versiuni româneşti am urmărit câteva principii metodologice pentru a oferi cititorului un text care să redea cât mai multe din nuanţele gândirii semite a Sfântului Isaac. Textul grec fiind adeseori neclar, iar alteori îndepărtat până la înstrăinare de sensul originalului siriac, s-au impus o serie de corecturi, posibile doar prin confruntarea versiunii grecești cu originalul siriac. Așa s-a ajuns ca între cele două versiuni, greacă și română, să existe unele diferenţe, uneori semnificative, datorită inserării în versiunea românească a următoarelor categorii de corecturi ale textului grec:

– primul set de corecturi sunt cele realizate de Marcel Pirard și se află infrapaginal. Ele cuprind un prim grup de diferenţe semnificative între textul siriac și traducerea greacă. Termenii, sintagmele sau chiar frazele corectate de Marcel Pirard sunt cuprinse în textul critic între asteriscuri, tipărite în roșu, în subsol fiind notată varianta siriacă corespunzătoare,

urmată de traducerea corectă în greacă veche, realizată tot de Marcel Pirard. În versiunea românească nu am tradus varianta grecească greșită dintre asteriscuri, ci corecturile din subsolul textului critic.

– al doilea set de corecturi, foarte consistent, mi se datorează, fiind realizat în cursul traducerii în românește prin confruntarea versiunii grecești cu textul siriac. Aceste corecturi și diferenţele faţă de textul grec sunt semnalate în notele de final și, de cele mai multe ori, sunt însoţite de comentarii menite să pună în evidenţă cât mai multe din nuanţele sensurilor textului siriac, în care se cristalizează geniul gândirii siro-orientale în general și al Sfântului Isaac în particular. Acest din urmă aspect nu este întotdeauna ușor de sesizat în greacă, fiind uneori deformat sau pierdut prin traducere.

– deși am confruntat textul grec din ediţia critică greacă cu textul siriac al ediţiei Bedjan, totuși nu am inserat în textul românesc pasajele, uneori foarte ample, care lipsesc din traducerea greacă. În cursul confruntării am identificat termenii tehnici specifici terminologiei siriace utilizaţi sistematic de Sfântul Isaac pentru a-și transmite învăţătura și m-am străduit să-i redau cât mai constant posibil în românește. Am încercat astfel ca, prin apelul la textul siriac din ediţia Bedjan, să identific fiecare termen tehnic siriac sau expresie mai importantă aflată la originea textului grec, uneori neclar și chiar străin de sensul originalului din cauza opţiunilor traductologice ale lui Avramie și Patrichie. În acest scop am încercat să respect principiul parităţii lingvistice, traducând termenii tehnici siriaci aflaţi la originea celor grecești care se îndepărtează de original, fie din cauza insuficienței vocabularului filocalic grec în raport cu cel siriac, fie deoarece traducătorii au redat același termen siriac prin mai mulţi termeni grecești sau, invers, prin același termen grecesc mai mulţi termeni siriaci. În căutarea unui echivalent satisfăcător pentru termenii folosiţi de Sfântul Isaac, am apelat uneori la soluţiile traducerilor româneşti mai vechi, atunci când ele au corespuns criteriilor de precizie şi stilistică după care m-am orientat.

– până la apariţia mult aşteptatei ediţii critice a textului siriac promisă de Sabino Chialà, ediţia lui Paul Bedjan rămâne singurul text care poate fi consultat. De aceea referinţele din ediţia critică a traducerii grecești, preluate și în ediţia de faţă, sunt la textul lui Bedjan.

– trimiterile din note la alte texte aflate în restul scrierilor isaachiene cunoscute astăzi și recunoscute ca autentice, respectiv părţile a II-a

(care include și *Capetele gnostice*) şi a III-a, nuanţează și lămuresc cele din textul nostru, dovedind deopotrivă și unitatea terminologică și de perspectivă teologică și duhovnicească a autorului acestor scrieri.

– textul grec este însoţit de următoarele note marginale: în stânga sunt indicate cu roșu trimiterile la textele patristice citate de Sfântul Isaac sau la care face aluzie textul său, precum și trimiteri la alte texte ale sale; în dreapta se află, cu roșu, numerotarea orientativă a rândurilor, corespunzând numerotării din cinci în cinci rânduri din ediţia de la Iviron, dar cu mici decalaje datorate formatului diferit al textului; tot în dreapta, cu negru **bold**, sunt notate numerele paginii din ediţia Bedjan corespunzătoare textului grec. Citatele biblice sunt redactate în textul grec cu caractere *italice*.

– textul românesc este însoţit de următoarele note marginale: în stânga, la începutul fiecărui paragraf, este indicat cu roșu numărul rândului corespunzător din ediţia greacă de la Iviron și el corespunde numerotării din textul grec de pe pagina stângă; în dreapta traducerii sunt notate cu roșu trimiterile biblice.

– în versiunea românească am redactat cu caractere *italice* cei mai importanţi dintre termenii tehnici explicaţi în partea a doua a *Studiului introductiv*.

– citatele din traducerile românești ale *Părţii a II-a* și *a III-a* ale Sfântului Isaac au fost revizuite prin confruntarea cu originalul siriac, iar uneori traduse direct din siriacă.

Notele sunt de mai multe feluri:

– note explicative, în care semnalez diferenţele dintre textul grec și românesc datorate corecturilor efectuate pe baza originalului siriac. Acest tip de note permite o comparare între terminologia greacă și cea siriacă și pot fi folosite pentru ulterioare studii de lexicologie filocalică;

– note care conţin comentarii filologice, istorice și teologice, menite să orienteze cititorul spre un prim nivel de înţelegere a textului. În aceste note sunt citate numeroase studii și monografii, prezente și în Bibliografie, furnizând un punct de plecare celor care doresc să aprofundeze temele semnalate în note;

– în majoritatea notelor semnalez și câteva paralele ale textului în celelalte scrieri ale Sfântului Isaac, schiţând un sens mai bogat și mai

nuanţat de însuşi Sfântul Isaac. E recomandabil ca trimiterile la celelalte scrieri ale Sfântului Isaac să fie consultate odată cu citirea notelor, pentru ca textul să-şi dezvăluie cât mai mult din latenţele sale semantice;

– note care menţionează citări ale unor pasaje ale Sfântului Isaac în scrieri filocalice aparţinând unor autori duhovniceşti ulteriori, inclusiv contemporani. Tot acest tip de note prezintă şi idei şi învăţături datorate Sfântului Isaac, care nu este însă citat de autorii care le utilizează. Scopul tuturor acestor referinţe este scoaterea în evidenţă a autorităţii incontestabile şi a preţuirii de care s-a bucurat Sfântul Isaac în lumea monahală şi, implicit, a înrâuririi învăţăturii sale şi, prin el, a celei siro-orientale asupra tradiţiei filocalice de limbă greacă.

Citarea scrierilor Sfântului Isaac s-a făcut astfel: Isaac I, 3, 25 = *Partea I* (*Cuvintele ascetice*) a scrierilor Sfântului Isaac, *Cuvântul* 3, rândul 25 din textul grec; Isaac II, 7, 3 = *Partea a II-a* a scrierilor Sfântului Isaac, *Cuvântul* 7, paragraful 3; Isaac III, 2, 1 = *Partea a III-a* a scrierilor Sfântului Isaac, *Cuvântul* 2, paragraful 1; Isaac, *KG* 1, 14 = *Capetele gnostice* ale Sfântului Isaac, *Centuria* 1, capul 14.



Prezenta traducere se adaugă unei bogate liste de versiuni în româneşte a *Cuvintelor ascetice* ale Sfântului Isaac, poate cel mai tradus autor filocalic în limba noastră. Realizarea ei nu ar fi fost posibilă fără ajutorul prompt, profesionist şi prietenesc al lui Marcel Pirard, care ne-a pus la dispoziţie textul grec revizuit şi aparatul critic, precum şi introducerea, înlesnindu-ne preluarea informaţiilor tehnice extrem de detaliate. Tot el a revăzut şi varianta finală a textului. În cursul traducerii am întâmpinat dificultăţi cu unele fragmente din siriacă, pentru a căror lămurire mi-a fost de mare folos ajutorul unor siriacişti reputaţi, foarte buni cunoscători ai Sfântului Isaac: prof. Sebastian Brock (Oxford), Sabino Chialà (Bose), Valentina Duca (Louvain), Adrian Pirtea (Viena-Berlin), cărora le mulţumesc şi le sunt îndatorat.

Înmiite şi calde mulţumiri se îndreaptă către mica sinodie monahală din care fac parte, al cărei ajutor frăţesc şi stăruinţă cu bună îndrăzneală m-au silit să duc până la sfârşit munca pe şantierul unei traduceri a cărei finalizare nu părea întotdeauna realizabilă.

PRINCIPIILE PREZENTEI EDIȚII

Deși în spatele actualei traduceri se ascunde o cantitate uriașă de muncă filologică, totuși scopul ediţiei de faţă nu este în primul rând cel ştiinţific, ci oferirea unei traduceri românești clare și inteligibile teologic, care să poată fi utilizată cu încredere în căutarea unor limpeziri și povăţuiri în scrierile sfântului episcop și pustnic Isaac. Pentru a atinge acest scop nu am urmat textul grecesc în litera lui, așa cum apare în ediţia critică, ci, prin confruntarea cu originalul siriac, prin includerea corecturilor în traducere, prin utilizarea sistematică a unei terminologii filocalice precise și suple și prin notele explicative, am elaborat o traducere care încearcă să exprime cât mai limpede specificul siriac al gândirii și învăţăturii duhovniceşti a Sfântului Isaac. Până la apariţia ediţiei critice a textului siriac al primei părţi a scrierilor isaachiene, credem că acest fel de abordare, oarecum neconvenţională, este o treaptă intermediară spre traducerea direct din siriacă. Din greacă sau din siriacă, traducerea aspiră să-l cuprindă pe cititor în efortul originar al pustnicului Isaac de a prinde şi a împărtăşi prin cuvânt omenesc trăirea Cuvântului dumnezeiesc de care a avut parte. Strădania celor doi, a autorului de odinioară şi a traducătorului său de azi, se întâlneşte şi se cuprinde poate cel mai bine în „crezul" Monahului Nicolae de la Rohia[1]:

Cuvântul scapă cuvântului,
Nu însă pustiului.
Pustiul nu pustiește,
Ci adeverește.

Ieromonah Agapie Corbu

[1] Nicolae Steinhardt, *Corespondenţă*, vol. 1, Ed. Polirom, 2021, p. 737.

SFÂNTUL ISAAC SIRUL

CUVINTE ASCETICE



ΑΒΒΑ ΙΣΑΑΚ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ

ΛΟΓΟΙ ΑΣΚΗΤΙΚΟΙ

Cuvintele I - XXX

Λόγος Α´

cf. Evagrie, *Pr* 81

Ὁ φόβος τοῦ Θεοῦ, ἀρχὴ τῆς ἀρετῆς· λέγεται δὲ εἶναι γέννημα τῆς πίστεως. Σπείρεται δὲ ἐν τῇ καρδίᾳ, ὅταν ἀποχωρισθῇ ἡ διάνοια ἐκ τοῦ περισπασμοῦ τοῦ κόσμου, τοῦ συνάξαι τὰς *νοήσεις* αὐτῆς τὰς ῥεμβομένας *ἐκ τοῦ μετεωρισμοῦ ἐν τῇ ἀδολεσχίᾳ* τῆς *μελλούσης ἀποκαταστάσεως*. **1**

In Apam, *Trakt*, 6

Τοῦ θεῖναι θεμέλιον τῆς ἀρετῆς, οὐδὲν κρειττότερον τοῦ ἐπισχεῖν τινὰ ἑαυτὸν ἐν τῇ ἀπαλλαγῇ τῶν τοῦ βίου πραγμάτων καὶ διαμεῖναι ἐν τῷ λόγῳ *τοῦ φωτὸς* τῶν τρίβων τῶν εὐθειῶν καὶ ἁγίων, *ὧν* ἐν πνεύματι ὁ ψαλμωδὸς *ἐσήμανε καὶ* ἐπωνόμασε. **2**

Μόλις εὑρίσκεται ἄνθρωπος δυνάμενος φέρειν τὴν τιμήν· τάχα δέ, οὐδὲ παντελῶς εὑρίσκεται, καὶ τοῦτο ἐκ τῆς ταχείας ὑποδοχῆς τῆς ἀλλοιώσεως, ὡς ἂν τις λέγει, οὐδὲ ἐάν τις τοῖς τρόποις ἰσάγγελος γένηται.

Ἡ ἀρχὴ τῆς ὁδοῦ τῆς ζωῆς, τὸ ἀεὶ μελετῆσαι τὸν νοῦν ἐν τοῖς λόγοις τοῦ Θεοῦ καὶ ἐν *πτωχείᾳ* διατρίβειν· τὸ γὰρ ἐκεῖθεν ἀρδεύεσθαι συνεργεῖ εἰς τὴν ταύτης τελείωσιν, ἤγουν τὸ ἀρδεύεσθαι ἐκ τῆς μελέτης τῶν λόγων βοηθεῖ σοι εἰς τὴν κατόρθωσιν τῆς *πτωχείας*· ἡ δὲ κατόρθωσις τῆς ἀκτημοσύνης σχολὴν παρέχει σοι

---

* Aici începe *Cuvântul* 1 în *FR* 10, unde are titlul: *Despre lepădare și despre vieţuirea călugărească*. În *BD*, *Memra* 1.

3 νοήσεις] *litt.* κινήσεις = ܙܘܥ̈ܐ (*BD* 1, 10) **4** ἐκ… ἀδολεσχίᾳ] *Syr habet* ܠܗܘ ܡܢ ܒܪ ܠܒܪ ܠܡܠܬܐ ܕܦܕܚܘܬܐ (*BD* 1, 11) = ἐν τῷ μετεωρισμῷ (*intell.* τῇ μελέτῃ) τῆς ἀδολεσχίας

Cuvântul 1*

1 Frica de Dumnezeu este început al virtuții, însă se zice că este odraslă a credinței[1]. În inimă [frica] se seamănă când *cugetul* se retrage din împrăștierea stârnită de lume, pentru a-și aduna *mișcările* sale cele cutreierătoare printr-o meditare[2] la *înnoirea viitoare* [a lumii][3]. *cf. Mt. 19, 28* *F.A. 3, 21*

6 Pentru a pune temelie virtuții, nimic nu este mai bun decât ca cineva să aibă putere peste sine însuși prin îndepărtarea de lucrurile vieții și să petreacă statornic în cuvântul luminos al căilor drepte și sfinte, pe care Psalmistul, în Duhul, l-a numit „semn“[4]. *cf. Ps. 118, 105*

10 Abia de se mai găsește vreun om care să poată purta lauda[5]; ba mai degrabă nu se găsește deloc – iar aceasta din pricina grabnicei primiri a schimbării, cum ar zice cineva –, nici dacă ar deveni cineva egal cu îngerii prin viețuire.

14 Începutul căii vieții este ca *mintea* să se îndeletnicească cu cuvintele lui Dumnezeu[6] și să petreacă în răbdare și înfrânare. Pentru că faptul de a se adăpa de acolo conlucrează la desăvârșirea acestora. Adică adăparea din meditarea cuvintelor lui Dumnezeu te ajută la împlinirea răbdării și înfrânării. Iar împlinirea *cf. Ps. 15, 11*

---

8 τοῦ φωτὸς] *intell.* τῷ φωτεινῷ **9** ὧν] *intell.* (… τῷ λόγῳ…), ὃν | ἐσήμανε καὶ] *Syr habet* ܚܘܝܘܬܐ (*BD* 2, 3) = σῆμα/ἔνδειξιν **15** πτωχείᾳ] *cum Syroc* ܕܡܣܟܢܘܬܐ (*P* 378, 61[r] *V* 124, 2[r]), *Syror autem habet* ܕܡܣܝܒܪܢܘܬܐ (*BD* 2, 7) = ὑπομονῇ/ἐγκρατείᾳ **18** πτωχείας] *cf.* Isaac I, 1, 15

τοῦ κατορθῶσαι τὴν μελέτην τῶν λόγων τοῦ Θεοῦ· ἡ γὰρ βοήθεια τῶν δύο τούτων συντόμως ἀναφέρει εἰς τὴν ἀνάβασιν πάσης οἰκοδομῆς τῶν ἀρετῶν.

In Apam, *Trakt*, 6

Evagrie, *Pr* 52; Avva Isaia, *CA* 26; Vasile, *Către Grigorie* 2

Οὐδεὶς δύναται πλησιάσαι τῷ Θεῷ, εἰ μὴ ὁ ἀποστῶν ἑαυτὸν ἐκ τοῦ κόσμου· ἀπόστασιν δὲ λέγω, οὐ τὴν *ἐκδημίαν* τοῦ σώματος, ἀλλὰ τῶν τοῦ κόσμου πραγμάτων.

Αὕτη δέ ἐστιν ἡ ἀρετή· ἵνα τις ἐν τῇ διανοίᾳ αὐτοῦ σχολάσῃ ἀπὸ τοῦ κόσμου. Οὐ δύναται ἡ καρδία γαληνιάσαι καὶ ἀφάνταστος εἶναι, ὅσον αἱ αἰσθήσεις ἐνεργοῦσι τινά· οὐδὲ τὰ πάθη τὰ σωματικὰ καταργοῦνται, οὐδὲ οἱ πονηροὶ λογισμοὶ ἐκλείπουσιν ἄνευ τῆς ἐρήμου.

In Apam, *Trakt*, 4

Ἕως ἂν κτήσηται ἡ ψυχὴ μέθην ἐν τῇ πίστει τοῦ Θεοῦ, ἐν τῇ ὑποδοχῇ τῆς αἰσθήσεως τῆς δυνάμεως αὐτῆς, οὐδὲ τὴν ἀσθένειαν τῶν αἰσθήσεων θεραπεύει, οὐδὲ δυνάμει δύναται πατῆσαι τὴν ὕλην τὴν ὁρατήν, ἥτις ἐστὶ φραγμὸς τῶν ἔσω καὶ οὐκ αἰσθάνεται.

cf. Evagrie, *KG* I, 25

Τὸ λογικόν, τοῦ αὐτεξουσίου *γέννημα*, καὶ ὁ καρπὸς ἑκατέρων ὁ *ἐκκλινισμός*· ἄνευ *τῆς πρώτης, οὐδὲ ἡ δευτέρα, ὅπου δὲ ἡ δευτέρα ὑστερεῖ, ἐκεῖ ἡ τρίτη* ὡς ἐν χαλινῷ δέδεται. **3**

Ὅταν ἡ χάρις πληθυνθῇ ἐν ἀνθρώπῳ, τότε ἐν τῷ πόθῳ τῆς δικαιοσύνης ὁ φόβος τοῦ θανάτου εὐκαταφρόνητος αὐτῷ γίνεται, καὶ αἰτίας πολλὰς εὑρίσκει τις ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ, ὅτι δεῖ ὑπὲρ τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ ὑποφέρειν τὴν θλίψιν. Καὶ ὅσα δοκοῦντα βλάπτειν τὸ σῶμα καὶ αἰφνιδίως ἐπὶ τὴν φύσιν ἐπέρχονται καὶ ἀκολούθως εἰς τὸ παθεῖν ἐτέθησαν, ὡς οὐδὲν λογίζονται ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ ἐν συγκρίσει τῶν ἐλπιζομένων ἀπὸ τοῦ νῦν.

---

23 *p.* ἐκδημίαν] *subintell.* ἐκ *sive* ἀπὸ **34** γέννημα] *cum Syroc* ܝܠܕܐ (*P* 378, 61v *V* 562, 1r), *Syror autem habet* ܥܠܬܐ (*BD* 3, 1) = αἰτία **35** ἐκκλινισμός] *Syr habet* ܨܒܝ ܠܡܫܬܠܝܘܬܐ (*BD* 3, 2) *intell.* διάθεσις πρὸς ἔκκλισιν/ἀποπλάνησιν

neagoniselii îți dă răgazul pentru împlinirea îndeletnicirii cu cuvintele lui Dumnezeu, fiindcă ajutorul de la acestea două înalță grabnic întreaga zidire a virtuților.

22 Nimeni nu se poate apropia de Dumnezeu, în afară de cel care s-a despărţit de lume. Iar despărţire nu numesc plecarea *cf. 2 Cor. 5, 8* din trup, ci dintre lucrurile lumii.

25 Virtutea însă aceasta este: ca cineva să fie golit de lume în *cugetul* său[7]. Inima nu poate să se liniștească și să fie fără năluciri câtă vreme simțurile lucrează ceva, iar fără ajutorul pustiei, nici patimile trupești nu se opresc din lucrare, nici gândurile rele nu încetează[8].

30 Până când sufletul nu va dobândi beția credinței în Dumnezeu[9], odată cu primirea simțirii puterii ei, nici nu-și tămăduiește slăbiciunea simțurilor, nici nu poate să calce cu putere peste materia văzută, care este zid despărțitor faţă de cele lăuntrice, pe care [de aceea] nu le simte.

34 Partea raţională a sufletului[10] este pricina libertății, iar rodul amândurora este înclinația spre abatere de la cale[11]. Fără prima nu e nici a doua, iar unde lipsește a doua, acolo cea de-a treia este legată ca și cu un frâu[12].

36 Când harul se înmulțește în om, atunci frica de moarte devine pentru el ușor de disprețuit din pricina dorului după dreptate și omul găsește în sufletul său multe motive că trebuie să rabde necazul pentru frica de Dumnezeu. Atunci toate câte par să vatăme trupul și vin pe neașteptate asupra firii lui și, drept urmare, îl fac să sufere sunt socotite în ochii lui ca *cf. Rom. 8, 18* nimic în comparație cu cele nădăjduite de pe acum.

35–36 τῆς… τρίτη] τῆς πρώτης… ἡ δευτέρα… ἡ δευτέρα… ἡ τρίτη] *intell.* τοῦ πρώτου… τὸ δεύτερον… τὸ δεύτερον… ὁ τρίτος

Καὶ οὐ δυνατὸν χωρὶς παραχωρήσεως τῶν πειρασμῶν γνῶναι ἡμᾶς τὴν ἀλήθειαν· πληροφορίαν δὲ περὶ τούτου, ἐκ τῆς διανοίας ἀκριβῶς εὑρίσκει, καὶ ὅτι πρόνοιαν πολλὴν ἔχει ὁ Θεὸς ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον, καὶ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος *μὴ ὢν ὑπὸ τὴν πρόνοιαν αὐτοῦ*· καὶ μάλιστα ἐπὶ τοὺς ἐξελθόντας ζητῆσαι αὐτὸν καὶ βαστάζοντας τὰ πάθη ὑπὲρ αὐτοῦ, *δακτυλοειδῶς* *θεωρεῖ* λαμπρῶς.

Ὅταν δὲ ἡ στέρησις τῆς χάριτος πληθυνθῇ ἐν ἀνθρώπῳ, τότε πάντα τὰ ῥηθέντα ἐναντία εὑρίσκονται πλησίον· καὶ ἡ γνῶσις, μείζων τῆς πίστεως διὰ τὴν ἐξέτασιν, καὶ ἡ *πεποίθησις τοῦ Θεοῦ* οὐκ ἐν παντὶ πράγματι ἐπιτυγχάνει, καὶ οὐδὲ οὕτως ἡ πρόνοια τοῦ Θεοῦ περὶ τὸν ἄνθρωπον νομίζεται, ἀλλὰ ὑπὸ τῶν ἐνεδρευόντων, καὶ *ἐν σκοτομήνῃ κατατοξεῦσαι* τὰ βέλη αὐτῶν εἰωθότων ἐνδελεχῶς, ἐνεδρεύεται ἐν τούτοις ὁ τοιοῦτος.

Ἀρχὴ τῆς ἀληθινῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ φόβος τοῦ Θεοῦ, **4**
καὶ οὗτος, σὺν μετεωρισμῷ τινῶν ἐν τῇ ψυχῇ, διαμεῖναι οὐ πείθεται· διασκεδάζεται γὰρ ἡ καρδία ἐκ τῆς ἡδονῆς τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν αἰσθήσεων.

Δέδενται [γάρ φησιν] αἱ ἔσω ἔννοιαι ἐν τῇ αἰσθήσει αὐτῶν, ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις τοῖς διακονοῦσιν αὐταῖς.

Δισταγμὸς καρδίας ἐπεισάγει τῇ ψυχῇ δειλίαν· ἡ δὲ πίστις καὶ ἐν τῇ ἐκκοπῇ τῶν μελῶν δύναται κρατῦναι τὴν διάνοιαν. Ἐν ὅσῳ ὁ πόθος τῆς σαρκὸς ὑπερισχύει ἐν σοί, εὔθαρσος καὶ ἀπτόητος οὐ δυνήσῃ γενέσθαι ἐκ τῶν πολλῶν ἐναντιωμάτων τῶν διαμενόντων πλησίον τοῦ ποθουμένου.

Ὁ ἐφιέμενος τῆς τιμῆς, οὐ δυνατὸν αὐτὸν στερηθῆναι τῶν αἰτιῶν τῆς λύπης.

47–48 μὴ… αὐτοῦ] *Syr habet* ܕܠܐ ܡܦܩܪܘܬܐ ܫܒܝܩ (*BD* 3, 13) *ad litt*. ὢν τῇ τύχῃ/ἀδιαφορίᾳ καταλελειμμένος **49** δακτυλοειδῶς] *intell*. τρανῶς | *p*. θεωρεῖ] *subintell*. τοῦτο

44 Nu e cu putință să cunoaștem adevărul fără ispitele din îngăduință[13]. Despre aceasta omul se încredințează în *cugetul* său în mod lămurit, precum și despre faptul că Dumnezeu poartă multă grijă de el și că nimeni nu e lăsat la voia întâmplării. Mai ales pe cei care au ieșit din lume ca să-L caute și care rabdă patimile pentru El, îi privește pătrunzător și luminos.

50 Dar când lipsa harului se înmulțește în om, atunci sunt aproape toate cele potrivnice celor spuse. Iar cunoștința[14] este mai mare decât credința din pricina iscodirii, iar credința sa în Dumnezeu nu se întâlnește în fiecare faptă și, astfel, nu se mai gândește nici la purtarea de grijă pentru om a lui Dumnezeu. Un astfel de om este pândit în aceste fapte de către cei ce obișnuiesc să întindă neîncetat curse „ca să săgeteze în noaptea fără lună". *Ps. 10, 2*

57 Începutul adevăratei vieți a omului este frica de Dumnezeu, *cf. Pilde 1, 7*
iar aceasta nu consimte să rămână în suflet împreună cu împrăștierile, pentru că inima, când slujește simţurilor, este abătută de la plăcerea dată de Dumnezeu.

61 Pentru că, zic unii, *mișcările* dinlăuntru sunt legate, în simţirea lor, de organele de simț care le slujesc[15].

63 Dezbinarea inimii[16] vâră în suflet frica lașă, însă credința poate să stăpânească peste *cugetare* chiar și în vremea tăierii mădularelor. Potrivit cu măsura în care iubirea față de trup are în tine multă putere, nu vei putea să ajungi curajos și neînfricat față de împotrivirile numeroase ale celor care stau necontenit lângă cel iubit[17].

68 Cel care caută cinstirea nu poate fi lipsit de pricinile întristării.

52–53 πεποίθησις… Θεοῦ] *intell.* πίστις ἐπὶ τῷ Θεῷ

Οὐδείς ἐστιν ἄνθρωπος ἐν τῇ ἀλλοιώσει τῶν πραγμάτων, ὅστις οὐ κτᾶται ἡ διάνοια αὐτοῦ ἀλλοίωσιν πρὸς τὸ προκείμενον πρᾶγμα.

Cf. Evagrie, *Pr* 4

Ἐὰν ἡ ἐπιθυμία φησὶ γέννημα τῶν αἰσθήσεων ὑπάρχῃ, σιωπησάτωσαν λοιπὸν οἱ μετὰ περισπασμοῦ τὴν εἰρήνην τῆς διανοίας φυλάττειν *ὁμολογοῦντες*.

Σώφρων ἐστίν, ὅστις οὐκ ἐν τῷ σκοπῷ τῆς πάλης καὶ τοῦ ἀγῶνος παύονται ἐξ αὐτοῦ οἱ αἰσχροὶ λογισμοί, ἀλλὰ οὗτινος ἡ ἀλήθεια τῆς καρδίας αὐτοῦ σωφρονίζει τὴν θεωρίαν τῆς διανοίας αὐτοῦ, τοῦ μὴ ἀτενίσαι ἀναιδῶς τοῖς ἀκολάστοις λογισμοῖς. Καὶ ὅτε ἡ σεμνότης τῆς συνειδήσεως αὐτοῦ *μαρτυρεῖ* ἐκ τῆς θέας τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ *τῶν πιστῶν*, ἡ αἰδὼς ὥσπερ καταπέτασμα ἐστὶ κρεμαμένη ἐν τῷ χώρῳ τῷ κρυπτῷ τῶν λογισμῶν· ὡς σώφρων παρθένος γίνεται ἡ ἁγνεία αὐτοῦ, τηρουμένη ἐν πίστει τῷ Χριστῷ.

In Apam, *Isihie*, 37

Οὐκ ἔστι τί οὕτως ἱκανὸν πρὸς ἀποτροπὴν τῶν προλήψεων τῆς ἀκολασίας ἐκ τῆς ψυχῆς, καὶ ἀποδιώκει τὰς κινουμένας μνήμας τὰς ἐπανισταμένας ἐν τῇ σαρκὶ καὶ ποιούσας ταραχώδη φλόγα, ὡς τὸ βαπτισθῆναι ἐν τῷ πόθῳ τῆς μαθήσεως καὶ καταδιώκειν ὀπίσω τοῦ βάθους τῶν νοημάτων τῆς θείας γραφῆς. Ὅτε οἱ **5**
λογισμοὶ καταβαπτισθῶσι τῇ ἡδονῇ τῆς καταδιώξεως ὀπίσω τῆς σοφίας τῆς τεθησαυρισμένης ἐν τοῖς λόγοις, ἐν τῇ δυνάμει, ἐν ᾗ ἀπομάσσεται ἐξ αὐτῶν τὴν φανέρωσιν, καταλιμπάνει ὀπίσω τοῦ νώτου αὐτοῦ ὁ ἄνθρωπος τὸν κόσμον, καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ λανθάνει, καὶ πάσας τὰς μνήμας τὰς ἐνεργούσας εἰκόνας τῆς σωματώσεως τοῦ κόσμου ἐξαλείφει ἐκ τῆς ψυχῆς. Καὶ πολλάκις καὶ ἐκ τῆς χρείας τῶν ἐξ ἔθους λογισμῶν τῶν ἐπισκεπτόντων τὴν φύσιν, καὶ αὐτὴ ἡ ψυχὴ ἐν ἐκστάσει διαμένει ἐν ταῖς καιναῖς ἀπαντήσεσι ταῖς ἐκ τῆς θαλάσσης τῶν μυστηρίων τῶν γραφῶν. Καὶ πάλιν, ἐὰν ὁ νοῦς νήχεται ἐπὶ τὴν ἐπιπολὴν τῶν ὑδάτων,

---

75 ὁμολογοῦντες] *id est* Εὐχῖται (mesalieni sau evhiți) **80** μαρτυρεῖ] *intell.* μαρτυρεῖται

70 Nu este niciun om care, aflându-se în mijlocul schimbării lucrurilor, să nu sufere o schimbare a *cugetului*, potrivit cu lucrul aflat înaintea sa.

73 Dacă pofta, zice Evagrie[18], este odraslă a simțurilor, să tacă atunci cei care mărturisesc că-și păzesc pacea *cugetului* odată cu împrăștierea[19].

76 Feciorelnic nu este cel căruia îi încetează *mișcările* urâte[20], ca un semn[21] venit în urma luptei și a înfruntării, ci cel la care adevărul inimii sale îi fecioreşte puterea de vedere[22] a *cugetului*, ca să nu se ațintească cu nerușinare la gândurile desfrânate. Iar când cuviința conștiinței sale este mărturisită de căutătura ochilor lui păziți cu credință, atunci sfiala stă atârnată ca o catapeteasmă în locul cel ascuns al gândurilor și neîntinarea lui ajunge ca o fecioară cuminte, păzită cu credință pentru Hristos. *cf. 2 Cor. 11, 2*

85 Nimic nu e atât de potrivit ca să abată din suflet gândurile desfrânate căpătate dinainte și să alunge amintirile care se mișcă și se răscoală în trup și aprind flacăra tulburătoare ca faptul de a te afunda în dorul după învățătură și de a urmări dinapoi adâncul *înțelesurilor* dumnezeieștii Scripturi. Când *mișcările* se vor afunda în desfătarea urmăririi înțelepciunii învistierite în cuvintele [Scripturii] prin puterea care absoarbe din ele înțelegerea[23], omul lasă lumea înapoia sa și le uită pe toate cele dintr-însa și șterge din suflet toate amintirile care mișcă imaginile în care lumea se întrupează[24]. Și adeseori [omul] uită de gândurile obișnuite care ţin de trebuința firii, iar sufletul însuși petrece în *uimire* datorită noilor [înţelesuri] care îl întâmpină din marea tainelor Scripturii. Și iarăși, dacă *cugetul* înoată pe luciul apelor, adică pe marea dumnezeieștilor Scripturi, și nu-și

81 τῶν πιστῶν] *Syr habet* ܕܢܛܝܪܝܢ ܒܗܝܡܢܘܬܐ (*BD* 4, 16-17) = τῶν πιστῶς φυλαττομένων

NOTE LA *CUVÂNTUL* 1

[1] „Frica de Dumnezeu… a credinţei". Prin „virtute", Sfântul Isaac rezumă aici toate câte urmează după câştigarea fricii de Dumnezeu. Pentru alte învăţături legate de virtute, *vide infra* I, 36, 28 *sq*. Formularea clasică a acestei înlănţuiri a virtuţilor şi a dependenţei lor de credinţă o întâlnim la Avva Evagrie în *Prologul* său la *Făptuitorul*: „Credinţa, fiilor, o întăreşte frica de Dumnezeu, iar pe aceasta înfrânarea; pe aceasta o fac neclintită răbdarea şi nădejdea, din care se naşte nepătimirea, a cărei fiică este iubirea, iar iubirea este poarta cunoştinţei naturale, după care urmează *theologia* şi fericirea ultimă" (Evagrie, *Pr*, *Prolog* 8). Dependenţa lui Isaac de Evagrie a fost sesizată şi de unul dintre cititorii athoniţi ai amintitei scrieri evagriene, cititor care a lăsat pe marginea manuscrisului de secol XI *Athos*, *Lavra Γ 93*, f. 234[v] însemnarea: „De aici a luat marele Isaac" (*SC* 171, p. 671, n. 81). Pentru Isaac, frica de Dumnezeu este o simţire duhovnicească a prezenţei Lui în inimă, fiind numită şi „frică pentru suflet", căreia Avva Isaac îi opune „frica pentru trup", născută din necredinţă (*vide infra* I, 2, 232 ş.u.). Frica de Dumnezeu e doar o etapă incipientă, care trebuie depăşită prin „iubirea care desfiinţează frica" (I, 52, 20). Este semnificativ faptul că în aceeaşi perioadă în care Biserica Siro-Orientală păstra şi transmitea, prin glasul unui Isaac, vechea tradiţie filocalică potrivit căreia credinţa naşte frica de Dumnezeu, în Apus, prin papa Grigorie cel Mare, ordinea era inversată, credinţa fiind prezentată ca născându-se din frica de Dumnezeu, inversiune psihologizantă care a înrâurit întreaga dezvoltare a spiritualităţii apusene (*cf.* Boularand, *Crainte*, *DS* 2, 2489-2490). În Bizanţ, la fel ca la siro-orientali, ordinea tradiţională a fost păstrată neschimbată, aşa încât putem regăsi acest fragment isaachian la sfinţii Calist şi Ignatie (*Metoda* 17).

[2] „Pentru a-și aduna… printr-o meditare“. Sfântul Isaac are în vedere momentul fulgerător în care mișcările împrăștiate ale cugetului se adună prin lucrarea harului, devenind „imbolduri“ trăite ca o meditaţie foarte concentrată. Prin „meditare“ am tradus aici siriacul ܡܪܢܝܬܐ (*marnita* – *BD* 1, 11, redat în greacă prin ἀδολεσχία, „îndeletnicire cu“, „pălăvrăgeală“, „cugetare“, „meditare“), având sensurile de „gând“, „reflecţie dezvoltată“, „grijă“ și construit pe radicalul ܪܢܐ – „a reflecta la ceva“, „a gândi“, „a purta grijă de ceva“, iar la forma cauzativă *Aphel*, „a genera un raţionament“, „a face să gândească“. Este vorba aici așadar de folosirea reflecţiilor dezvoltate în jurul temei schimbării firii oamenilor la Parusie ca metodă ascetică de adunare a minţii din împrăștiere. Regăsim îndemnul la Sfântul Iosif Isihastul, ca remediu pentru delăsare (Iosif Vat, *Cuviosul Iosif*, p. 155).

[3] „*Înnoirea viitoare* [a lumii]“. În sintagma siriacă ܬܘܩܢܐ ܗܘ ܕܥܬܝܕ (*BD* 1, 11), redată în greacă prin ἀποκατάστασις, „apocatastază“, substantivul *tuqana* are sensurile de „realitate“, „restaurare“, „refacere“, cu referire la cerul nou și pământul nou eshatologice (*cf.* 2 Ptr. 3, 13). Cât despre „apocatastază“, el este un termen nou-testamentar, căzut în dizgraţie după Sinodul V Ecumenic (553). În semnificaţia sa ortodoxă, nou-testamentară, apocatastaza nu exprimă decât momentul eshatologic al celei de-a Doua Veniri a lui Hristos, denumind „așezarea din nou/restaurarea tuturor“ (*cf.* F.A. 3, 21). Termenul a fost tradus în *Peshitta* perifrastic, ܡܘܠܝܐ ܕܙܒܢܐ (*mulaya d-zabne*), sintagmă care înseamnă „plinirea, sfârșitul, consacrarea timpurilor“. Nu ne aflăm așadar în faţa „apocatastazei“ origeniste, condamnate în anul 553. Merită să notăm că, încă de la început, Sfântul Isaac își precizează orientarea puternic eshatologică a îndrumării sale. Astfel, o cheie a creșterii lăuntrice a pustnicului este chiar meditarea la starea pe care o vom avea în lumea ce va să fie după Parusie, viaţa duhovnicească fiind „actualizarea

stării eshatologice“ (*cf.* Seppälä, *Holy Spirit*, pp. 147-148), adică o eshatologie „dublă“, situată între o realizare parţială și împlinirea viitoare. Prin urmare, pustnic adevărat este, pentru Isaac, doar cel care are o singură cerere în rugăciunea sa: dorul după lumea ce va să fie (I, 6, 67-68) și înaintarea în meditarea la ea (III, 1, 8). Această lucrare este „mortificarea sufletească“ (ܡܝܬܘܬܐ ܢܦܫܢܝܬܐ), născută din „mortificarea trupească“ (ܡܝܬܘܬܐ ܦܓܪܢܝܬܐ). În timpul săvârșirii ei, chiar dacă gândurile încă sunt împrăștiate, cugetul „însetează, năzuiește și așteaptă fără odihnă nădejdea celor viitoare, iar inima meditează neîncetat, îndeletnicindu-se, mergând și venind în ceea ce va fi starea oamenilor după înviere, în viaţa cea nouă“ (*KG* 1, 87). Numită de Isaac și „reflecţie limpede la cele viitoare“, meditarea la realităţile eshatologice are putere să preschimbe cugetul în starea de uimire (II, 8, 14). Despre gheenă și alte aspecte al „apocatastazei“ la Sfântul Isaac, *vide infra* I, 22, 131-145 și notele aferente.

[4] „Semn“. În siriacă ܡܗܘܝܢܝܬܐ (*mhawyanita* – *BD* 2, 3), care mai are și sensurile: „reper“, „dovadă“, „demonstraţie“. Rămâne în continuare de identificat referinţa biblică avută în vedere de Sfântul Isaac, pe care unii traducători o consideră a fi „făclia“ (λύχνος) din Ps. 118, 105 (*cf.* Chialà în Isacco, *Prima Coll.*, n. 5, p. 48).

[5] Adică să nu cadă în slava deșartă atunci când este lăudat sau cinstit de alţii.

[6] „… *mintea* să se îndeletnicească cu cuvintele lui Dumnezeu“. Sensul literal și deplin al fragmentului este: „pentru ca mintea să se îndeletnicească și să asculte lăuntric cuvintele lui Dumnezeu“. Îndeletnicirea monahului cu Scriptura nu este o lucrare exclusiv a raţiunii, pe care „o încălzește“ (I, 6, 313), ci pretinde, odată cu citirea cuvântului lui Dumnezeu, și o auzire, o ascultare lăuntrică

a lui și o împreună-petrecere cu El în *minte* (ܗܘܢܐ – *hawna*). Aceste sensuri sunt condensate în infinitivul *Aphel* cu prepoziţie ܠܡܥܢܝܘ al verbului ܥܢܐ (*ʿna* – *BD* 2, 7), „a acorda atenţie la ceva", „a se îndeletnici cu ceva", „a discuta", dar care, la forma *Aphel*, înseamnă și „a auzi cu claritate", „a asculta". În versiunea greacă avem varianta τὸ ἀεὶ μελετῆσαι, „să mediteze pururea".

[7] „Virtutea… în cugetul său". În siriacă, substantivul ܡܝܬܪܘܬܐ (*myatruta* – *BD* 2, 14), „virtute", derivă din radicalul ܝܬܪ – „a avea din belșug", „a avea profit". Sensurile termenului sunt fundamentale pentru a înţelege felul paradoxal prin care Sfântul Isaac explică natura virtuţilor monahale: pe măsură ce pustnicul dobândește virtutea, el se îmbogăţește și se umple de Dumnezeu, dar în același timp și în aceeași măsură se și golește de lume. Prin forma pasivă a participiului ܣܦܝܩ (*spiq* – *BD* 2, 15) verbului ܣܦܩ (*spaq*), „a fi golit" (redat inexact în greacă prin σχολάζω, „a se opri", „a-și lua răgaz"), Isaac sugerează că golirea cugetului de lume nu este lucrarea omului, ci a harului care, pe măsură ce umple cugetul, îl și golește de lume. De aceea atenţia ascetului trebuie îndreptată prin trezvie spre urmărirea lucrării Duhului Sfânt înlăuntrul său, nu asupra gândurilor și amintirilor lumești care vor dispărea singure.

[8] „Inima nu poate… nu încetează". Cu cât simţurile trupești sunt mai active, cu atât se întunecă lucrarea celor lăuntrice. Retragerea în pustie este un mijloc pentru a reduce expunerea simţurilor la informaţiile exterioare. *Vide infra* și I, 1, 61.

[9] „Beția credinței în Dumnezeu". Sintagma denumește experienţa mistică a revărsării de nestăvilit în om a Duhului Sfânt, trăită cu uimire. Fără beţia credinţei, monahul nu va depăși etapa naturală a vieţuirii sale, întemeiată exclusiv pe simţurile trupești, întrucât

„fără beţia în Dumnezeu, nimeni nu poate dobândi prin fire o calitate care nu ţine de aceasta“ (II, 10, 35). Iar această calitate nouă câștigată doar în stare de ebrietate în Dumnezeu este iubirea dumnezeiască (*cf.* II, 5, 21; 10, 41; 14, 30; 18, 2; 30, 8).

10 „Partea raţională“. Termenul siriac ܡܠܝܠܘܬܐ (*mliluta* – *BD* 3, 1) are sensurile de „raţiune“, „capacitate de vorbire“, „vorbire“, „logică“, „dialectică“.

11 „Înclinaţia spre abatere de la cale“. Așa am tradus substantivul siriac ܡܣܬܠܝܢܘܬܐ (*mestalyanuta* – *BD* 3, 2), care poate avea atât sens pozitiv, cât și negativ. Sfântul Isaac îl utilizează aproape exclusiv în sens peiorativ, de „înclinaţie spre rău“, ca expresie a slăbiciunii firii omenești (*cf.* Chialà în Isacco, *Prima Coll.*, n. 9, p. 49). În versiunea greacă, el a primit mai multe echivalenţe: ἐκκλινισμός, ῥοπή, ἀλλοίωσις ș.a.

12 „Prima“ este partea raţională. „A doua“ este libertatea, cu sensul de autodeterminare, de independenţă. „A treia“ este tendinţa de abatere de la cale, adică de peregrinare a minţii. Ca și în paragrafele anterioare, Sfântul Isaac se adresează tot începătorilor: ei au nevoie de un frâu, canonul, care să lege libertatea pătimașă, proprie minţii lor încă lumești și întunecate, din care vine înclinaţia pătimașă de a cutreiera încolo și încoace. Frâul acesta, va spune Isaac (I, 19, 34-55), este, pentru chilie, canonul fix de rugăciuni și de metanii, iar pentru slujba din biserică este rânduiala tipiconală. Sfântul Isaac se exprimă foarte eliptic și aluziv, în stilul capetelor Avvei Evagrie și ale Avvei Marcu Ascetul, lucru care a dus la interpretări și traduceri foarte diferite, unele chiar fanteziste, ale acestui pasaj, primii fiind chiar traducătorii în greacă Avramie și Patrichie, care au confundat genul numeralelor din siriacă.

[13] „Ispitele din îngăduinţă“ sunt spre pedepsirea mândriei inimii – şi se deosebesc de ispitele prin care diavolul încearcă să împiedice înaintarea celor râvnitori şi conştiincioşi (*vide infra*, I, 31, 98-100) – sau însoţesc înaintarea în virtute (*cf.* II, 1, 15).

[14] „Cunoştinţa“ are aici sensul de cunoaştere omenească, strict intelectuală.

[15] Ultimele două paragrafe trebuie citite şi meditate împreună, cuprinzând precizări ascetice privitoare la lucrarea simţurilor trupeşti. Există două feluri de simţuri şi, respectiv, de simţiri sau percepţii generate de acestea: simţuri sufleteşti, care percep mişcările lăuntrice, şi simţuri trupeşti, care percep realitatea exterioară, transformată în psihicul uman într-o sumă de senzaţii şi imagini, asociate apoi unor cuvinte sau concepte. Mişcările sufleteşti, odată pornite, sunt înrâurite de lucrarea excesivă a simţurilor fizice, care, generând senzaţii numeroase şi diverse, „abat inima“ de la simţirea lucrării harului, denumită „plăcerea dată de Dumnezeu“ (*vide supra* şi I, 1, 25 ş.u.). Spre deosebire de Babai, pentru care „simţurile trupeşti ocrotesc sufletul prin sprijinirea lucrării virtuţii“ (Babai, *Com KG* 4, 71), Sfântul Isaac este precaut în aprecierea simţurilor din cauza strânsei interdependenţe dintre suflet şi trup (*vide infra* I, 3, 139-152) şi pentru că „lucrarea simţurilor naşte pofta, fiindcă ceea ce nu este părtaş simţirii este şi liber de patimă“ (Evagrie, *Pr* 4). De aceea Sfântul Isaac avertizează că atenţia la activitatea simţurilor trupeşti este cauza a numeroase rele, a pierderii dulceţii lui Dumnezeu din inimă şi a risipirii înţelesurilor luminoase din suflet (*vide infra* I, 3, 8-18). Simţurile trupeşti aţâţă iraţional şi nefiresc părţile irascibilă şi poftitoare (*vide infra* I, 30, 55).

[16] „Dezbinarea inimii“. Termenul siriac ܦܠܝܓܘܬܐ (*pliguta* – *BD* 4, 3) are sensurile de „schismă“, „dezbinare“, „îndoială“, „duplicitate“,

iar imaginea pe care o mijlocește este importantă pentru teologia monastică, înfățișând o stare nefirească al cărei opus este unificarea lăuntrică. Dezbinarea inimii e cauza fricii lașe, opusă fricii de Dumnezeu, fiind generată de precumpănirea atenției la simțurile trupești și la trup. În greacă, *pliguta* a fost redat prin δισταγμός, „ezitare“, „nesiguranță“, „șovăire“.

[17] „Cel iubit“ este trupul.

[18] Textul siro-oriental (*BD* 4, 11) îl menționează pe Evagrie, al cărui nume a fost înlocuit de realizatorii versiunii siro-melchite după care s-a realizat traducerea greacă. Avva Evagrie este autorul pe care Sfântul Isaac îl amintește cel mai des cu numele: de 21 de ori în toate cele trei părți ale scrierilor sale, din care 12 numai în prima parte (*cf.* Brock, *L'apport des Pères grecs*, p. 20).

[19] Ultimele două paragrafe în siriacă sunt considerabil diferite: „Nu există om care să nu primească schimbări în mintea sa, corespunzătoare condițiilor exterioare. Dacă există într-adevăr o a doua percepție a simțurilor din care pofta se naște în mod firesc, după cum spune Evagrie, atunci să tacă cine socotește că poate păstra liniștea minții în mijlocul tulburărilor“ (*BD* 4, 8-13). Traducerea greacă, folosind verbul ὁμολογοῦντες, „mărturisind“, face aluzie la o posibilă mărturisire de credință mesaliană, care includea ideea posibilității păstrării păcii minții în condițiile activității senzoriale intense.

[20] Literal, potrivit textului siriac, este vorba de „mișcări detestate“, ba chiar „hidoase“, sensuri tari devenite în versiunea greacă eufemismul „rușinoase“. Sintagma (ܙܘܥܐ ܣܢܝܐ – *zawʿe sanye*, *BD* 4, 14) reapare sub pana lui Isaac în *KG* 4, 23, unde el îi corectează radical sensul depreciativ, scriind că „mișcările urâte (ܙܘܥܐ ܣܢܝܐ) de desfrânare […] pot fi socotite drept jertfă curată și lucru sfânt al lui

Dumnezeu, chiar dacă pustnicul este încă slab în fața lor, dar le rabdă fără a ieși din chilie“, întrucât „acestea vin asupra lui doar în scop de luptă“. Pentru Isaac, doar sfinții sunt „mereu mai presus de mișcările trupului“, adică rămân cu totul neinfluențați în sens pătimaș de ele (II, 5, 27). Isaac va reveni cu multă subțirime, pătrundere teologică, realism ascetic și înțelegere umană asupra delicatei și, pentru unii, „detestatei“ probleme a mișcărilor trupești, aducând precizări în lumina cărora înțelegem că epitetul de „detestate“, „hidoase“, chiar dacă era o expresie în uz, este folosit aici de Isaac cu o doză de fină ironie la adresa celor care, prinși în capcana unei viziuni ascetice dualiste, nu reușesc să înțeleagă rațiunile creației din perspectiva curăției ei prime și a voii lui Dumnezeu, Care a făcut-o așa, și nu altfel (*vide infra* I, 30, 45-103). Pentru Isaac, ca pentru întreaga patristică, asceza este expresia libertății și a credinței, aducându-l pe om la frumusețea și bucuria în Duhul Sfânt, nu un sistem depreciativ al trupului și al materiei create (discuția pe larg la Hagman, *The Asceticism*, pp. 3-15).

[21] „Semn“. Siriacul cu prepoziție ܒܢܝܫܐ (*bniša* – *BD* 4, 13) are nu doar sensul de „scop“, reținut de versiunea greacă, ci și pe acelea de „semn“, „flamură“, „sens“, „aparență“.

[22] „Puterea de vedere“. Deși în versiunea greacă apare substantivul θεωρία, totuși în siriacă întâlnim substantivul ܚܘܪܐ (*hawra* – *BD* 4, 15), cu sensurile de „privire“, „intenție“, „scop“. Este vorba, așadar, de puterea de vedere a cugetului, pe care omul și-o îndreaptă într-o anumită direcție, urmărind un anumit scop. Curățită prin făptuire, această putere de vedere devine feciorelnică.

[23] „Când *mișcările* se vor afunda […] prin puterea (ܒܝܕ ܚܝܠܐ – *byad hayla*: *BD* 5, 2) care absoarbe din ele înțelegerea (ܒܘܝܢܐ – *buyana*, *BD* 5, 2)“. Este vorba de mișcările puterilor sufletești,

CUPRINS

STUDIU INTRODUCTIV

CUPRINS

SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte Ascetice*

ΑΒΒΑ ΙΣΑΑΚ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ, *Λόγοι Ἀσκητικοί*

Cuvintele I - XXX

NOTE ŞI COMENTARII